GIOVANNI PAPINI

EL CREPUSCULO DE LOS FILOSOFOS

Traducción directa de Héctor F. Miri



EDITORIAL TOR
Río de Janeiro 760
BUENOS AIRES

AUTORRETRATO DE GIOVANNI PAPINI

Soy el autodidacto neto, y el autodidacto es grande únicamente si consigue madurarse y formarse. Soy el enciclopédico, el hombre de los manuales y de los diccionarios, y el enciclopédico es maravilloso cuando sabe ligar con los anillos de hierro de las ideas madres los haces marchitos y sin flores de los hechos regados aquí y allí por las librerías. Puedo deslumbrar a más de uno con la bibliografía; puedo sostener conversaciones docentes, incluso con especialistas. Pero pasados cinco minutos o cinco días, héteme a secas; mi panera está vacía. Tengo muchos sacos en mi casa, pero ninguno a la medida.

Adonde quiera que me vuelva no soy un profano, mas tampoco un iniciado. No tengo sitial reconocido en las reuniones de los doctos, y no llevo carteles en la frente. Soy un desarraigado que puede estar en cualquier parte mientras no lo echen.

Judío errante del saber, no me he detenido en país alguno, no he tomado domicilio estable en ninguna ciudad. Perseguido por el demonio de la curiosidad, he explorado ríos y bosques sin designio y sin paciencia, de paso, al vuelo. Tengo muchas reminiscencias, pero pocos fundamentos. Soy como un rey que posee un gran imperio compuesto de mapas. Lo he empezado todo y no he concluído nada. Apenas emprendido un camino, he vuelto por la primera travesía que se abría a mi derecha o a mi izquierda, y de ésta, por los atajos, he ido a dar a los senderos y por los senderos a otra carretera.

Cuando alguien se maravilla de mi saber, de mi erudición, me entran ganas de reír. Yo sólo sé los vacíos espantosos que hay en mi cerebro. Yo solo, que he querido saberlo todo, sé cuán próximos están los confines de mi ciencia.

Las hazañas de la antigüedad, las lenguas muertas de las grandes naciones, las ciencias de la luz, del movimiento, de la vida, me están casi cerradas. Conozco el vocabulario y algún párrafo, tengo una idea del conjunto, y no sé andar con mis piernas. Soy ignorante, desmesurada e incurablemente ignorante. Y lo peor es que mi ignorancia no es la pura y natural del hombre de los bosques y de los campos, que puede ir unida a la frescura, a la paz e incluso a una cierta ingeniosidad.

No; yo soy un ignorante que se ha revolcado entre libros; soy un ratón de biblioteca; soy el que ha aprendido tanto, que ha perdido la espontaneidad sin adquirir sabiduría.

ES NECESARIO LEER ESTE PREFACIO

Este no es un libro de buena fe. Es un libro de pasión y de injusticia — libro desigual, parcial, sin escrúpulos, violento, contradictorio, insolente como todos los libros de aquéllos que aman y odian y no se avergüenzan ni de sus amores ni de sus odios. Puedo permitirme este cinismo intelectual, porque creo que mi libro será lo que muchos otros, más sapientes y más garbosos no lo son: será una obra de vida.

Yo no he querido hacer ni una historia de la filosofía moderna, ni una serie de ensayos sobre los filósofos modernos. Mi libro no tiene la intención ni de informar a mis lectores de lo que precisamente han pensado los filósofos de que hablo, ni de hacer de docto comentarista de la interpretación rigurosa de sus filosofías.

Este libro es un trozo o un conjunto de trozos de una autobiografía intelectual. Es uno de los pro-

ductos de mi liberación de muchas cosas que he sufrido — es una tentativa en modo especial, de liberarme de la filosofía y de los filósofos.

Es también el testamento de una época de mi actividad dedicada sobre todo a la polémica y al ataque. Tiene un valor, sobre todo personal; como una serie de confesiones indirectas: como una continuación de repulsiones y de aversiones que se manifiestan a propósito de los datos de los hombres modernos como tipos de cosas y de ideas repugnantes y enemigas. Tendrá un valor, pues, a favor de aquello que valga la pena de demoler, será un documento precioso de mi vida espiritual de estos últimos años. Y si no se llega a cumplir lo que pienso, será de todos modos un desahogo que interesará como cualquier compañero de camino o cualquier dilettante de almas.

Es un libro, en suma, cuyos valores serán señalados en el futuro.

* * *

Fuera de este significado puramente individual — que me ha placido afirmar en seguida con la más clara franqueza — este libro puede tener otro, más general y tal vez más representativo de ciertas corrientes contemporáneas.

Es, como será fácil comprenderlo al llegar al final, un proceso de la filosofía, un esfuerzo por demostrar toda la vanidad, la vacuidad y la ridiculez de la filosofía. He querido en fin, hacer una "liquidación general" de este equívoco aborto del espíritu humano, de este monstruo de sexo dudo-

so, que no es ni ciencia, ni arte y es una mixtura de todo, sin llegar a ser un instrumento de acción y de conquista. En este sentido mi libro podría ser el programa de una generación de buena voluntad: el asesino de un ser inútil por preparar nuevas formas de actividad mental más dignas de animales que se llaman pomposamente los reyes de la creación.

Mas, para hacer este proceso he tomado la parte más viva y reciente de la filosofía. aquella que se dicta hoy en las escuelas superiores y que viene desde fines del siglo XVII y alcanza hasta los principios del XX.

Y en lugar de hacer el proceso de la filosofía en su género tomada en abstracto, la he querido juzgar, acometer, agredir y ajusticiar en las personas de sus mejores representantes del último siglo, tomados como hombres vivos y concretos y determinados. Uno a uno los he apresado por el pecho y los he sacudido con toda la furia de que he sido capaz, sin miramientos y sin piedad.

Me he acercado a mirar bien en los ojos de cada uno, he tratado de descubrir sus almas escondidas y he puesto en la tortura aquéllas tres o cuatro ideas que cada uno de ellos ha inventado o ha hecho célebres después de haberlas maltratado y arrojado en el camino como inútiles carroñas.

Delante de cada uno de ellos, me he sentido como un enemigo insaciable, como un destructor necesario y me ha parecido que, desembarazada la calle de esos enormes cadáveres y de esas frías sombras, caminaría mejor.

De este modo ha resultado un libro que es una

masacre, una carnicería, un estrago, una pública matanza. Me he mostrado lleno de una voluntad de matar, de aniquilar, de desgarrar, de aplastar con tal de hacer torcer las bocas de los legítimos amantes de la historia seria, diligente y objetiva.

Sé muy bien, sin que me lo repitan los otros, que todo este arrebato perjudica la solidez del libro. Sería necesaria una mayor preparación, una mayor cautela, una mayor frialdad. El libro, quizás, sería de un resultado más eficaz. Pero habría perdido cierto olor de pólvora y de juventud, aquella manera de andar un poco descarada y un poco quijotesca que yo amo tanto por mi mal.

Así como ha resultado, a través de tres años de pereza, meditabunda, interrumpida sólo por alguna velada de trabajo febril, me parece no del todo indigno de lo que quise hacer y haré en seguida. Por eso me he decidido a hacerlo imprimir y estoy seguro que a pesar del desdeñoso silencio de los filósofos elevados y de los melindres de los estudiosos serios, cualquier desconocido joven amigo, hallará en medio de muchas acritudes, páginas de alegrías y de senderos.

Florencia, 21 de setiembre de 1905.

MANUEL KANT

Kant es un filósofo célebre, el más célebre de los filósofos modernos. Todo aquello que la fama podía darle, lo ha tenido: desde los discípulos testarudos hasta los glosadores turbadores, desde los monumentos en las playas hasta las revistas especiales. Pero yo no estoy igualmente seguro de que haya sido siempre filósofo.

Reparad que su fama misma es sospechosa. ¿Quién podrá decir cuánto ha contribuído la reclame alemana y la ignorancia latina?

Leed, por ejemplo, la apología estupefaciente de Cohen (1) que atribuye a Kant hasta el mérito de la victoria de Sedan, y pensad también en algún malintencionado que ha dicho que los franceses leen a Kant únicamente por darse aire de gente profun-

(1) Germán Cohen. — Filósofo alemán, autor de una biografía de Kant y de varios libros referentes a la filosofía kantiana. — (N. del T.)

da... Su gloria es sospechosa por otro lado: porque es inverosimilmente mística. Kant no es más el pacífico profesor de Koenisberg, fiel súbdito de S. M. el Rey de Prusia, pues ha llegado a ser un símbolo, un personaje de leyenda. No es más "un" filósofo; es "la" filosofía.

En lenguaje común podría decirse proverbialmente que estudiando filosofía, no se puede hablar si se prescinde de la de Kant. Digámoslo pues, ha llegado a ser un patriarca, un pontífice, un semidiós.

Si no se habla mucho, es porque pocos lo conocen, es un templo edificado sobre una montaña, que todos ven y ninguno visita.

Cuando la fama llega a este punto, se pierde su seguridad; se asemeja más a un eco que se repite que a un amor que se siente.

En el caso de Kant las nieblas del lenguaje y las asperezas de las cimas han ayudado a la obra. Para juzgarlo, para verlo en persona, es menester abordar las brumas, ascender a la montaña y dejar a un lado los panegíricos: en una palabra, se necesita descubrirlo.

I

EL HOMBRE

Confesémoslo libremente: el hombre, así, a prima facie, no es simpático. Es imposible que un prusiano así perfecto, que un alemán así típico como Kant, pueda agradar a un latino. Aunque los extremos se acerquen, nunca podrán tocarse, porque hay muchos obstáculos entre ambos.

Sé bien que corren voces que el "homo logicus", el filósofo severo, debe ser objetivo, despojarse de toda simpatía y antipatía, olvidarse de la propia persona y de la propia estirpe.

Sería una curiosa experiencia si fuese posible. Sé que muchos lo han dicho y que muchos lo han tentado. Mas, mirad bien adentro en vosotros mismos y veréis que estas cosas no son ciertas. La personalidad, los sentimientos, la raza, están allí ocultas, implícitas, pero presentes. Vale más confesarlas abiertamente que esconderlas con promesas de amputaciones imaginarias. El filósofo, antes que filósofo es hombre, y el hombre no se deja meter por la puerta con aquella complacencia que imaginaba el buen Taine. Por eso yo, latino, confieso libremente que no amo y que no puedo amar a Kant. Por otra parte, necesito hablar de él, hombre, por la misma razón de resultarme antipático y puesto que la filosofía no es una cosa cualquiera independiente del hombre, todo entero, entiendo que precisamente es la expresión racional de lo que el hombre, como ser viviente, tiene de más profundo.

Esto es también necesario aplicárselo a nuestro profesor de Koenigsberg. Kant será quizá un gran filósofo, pero no deja de ser ciertamente un "burgués honesto y ordenado".

Toda su filosofía está aquí, en estos tres adjetivos, que yo ruego meditar.

Recordaréis que es un crítico y un moralista, esto es — un honesto en el conocimiento y en la acción — es un regulador y un escolástico, esto es — un hombre de orden en la materia y en la forma de su doctrina.

Como por honestidad intelectual, la vuelta del revés las pruebas teológicas sobre la existencia de Dios y de la libertad y por honestidad social restablece la creencia al uno y a la otra. Así, es consecuente con su temperamento y termina en apariencia contradiciéndose.

Al decir que era un burgués, he querido decir que era un hombre mediocre. Ni el padre sillero, ni la madre devota, ni la pequeña ciudad prusiana podían darle el sentido de las grandes cosas. Fuera de la moral cristiana y de la mecánica de Newton, no ve otra salvación. Su vida es mezquina, restringida, pobre, la vida de un profesor celoso que dicta treinta horas de lecciones a la semana y recibe 1490 thalers (1) al año.

Fuera de la filosofía es un perfecto filisteo que a la noche bebe cerveza con los comerciantes, riendo de las historias del día, y calcula cuántas onzas debe comer y cuántos minutos debe pasear. Sin embargo, su cuerpo no era bello; pequeño y mezquino, de aspecto un poco simiesco, no estaba hecho para las seducciones del corazón o para las poses pictóricas. Todo le faltó para hacerse un hombre interesante: no sufrió las persecusiones de los poderosos ni las aventuras galantes. De las primeras se libró con el silencio, y de las segundas con el celibato. Por eso su leyenda biográfica se recomienda a las historietas de los burgueses que ponen en hora sus relojes mientras pasean, del mismo modo que se recomienda a los escolares no perder los botones de sus vestidos

Este hombre que habla de todo, tiene lagunas ex-

---

(1) Moneda austriaca.

traordinarias que son otras tantas pruebas de su espíritu de pequeño burgués. Habla de arte y de estética y no conoce a Shakespeare, jamás ha visitado una galería de cuadros y prefiere la música militar a cualquiera otra. Dicta cursos de geografía y nunca ha salido más de diez millas fuera de Koenigsberg; tiene en gran consideración el sentimiento y nunca pudo tener relaciones por muchos años con sus hermanas pobres.

Pero en compensación es rígidamente moral y pedantescamente ordenado: en su conciencia siente remordimientos y en su casa no hay una cosa fuera de lugar.

Con muy buena voluntad se parangonaba a Copérnico, esperando que los admiradores le dijeran nuevo Cristo y nuevo Sócrates, y con muy mala voluntad leía los libros de los otros y escuchaba las objeciones que se le hacían a los suyos.

Este orgullo explica un carácter de su doctrina, aquél que trata de la trasposición de lo divino a lo humano. Dar al hombre aquello que el hombre ha dado a Dios es un bello gesto y Kant lo ha hecho. Estaría casi por decir que es la cosa más bella de su vida y de la filosofía.

II

EL SISTEMA

¿Qué cosa, pues, es la que vale tanto en esta famosa filosofía kantiana, para que haya servido a los historiadores para dividir en dos períodos el pensamiento moderno?

Kant es un burgués, un hombre pequeño, mediocre, prudente, poco amante de las aventuras y de la estética. "A priori" sabemos que no nos dará una de aquellas bellas metafísicas, una de aquellas fantasiosas y grandiosas cosmologías que hicieron la gloria de los presocráticos y de los cartesianos. Es un hombre que hace cualquier cosa por salvar y por limitar: salvar la vida del mal y la ciencia del escepticismo, separar el mundo práctico del cognoscitivo, la razón de la experiencia

Hará necesariamente una ética y una gnoseología, y si ésta precede a la otra en el orden cronológico de los libros, estad seguros que la primera es, conscientemente o no, la que precede en el ánimo suyo. Todos viven la vida práctica, sólo pocos la especulativa, y Kant era demasiado filántropo para no pensar en seguida en los intereses más vastos.

La exposición natural entonces, y no la histórica de la doctrina kantiana, comienza con la moral. Kant es honesto, ha estado en la escuela de los pietistas y lee a Rousseau. Esto basta para comprender que su moral será cristiana, porque Kant es un hombre honesto del siglo XVIII en el occidente cristiano y el pritismo reconduce a la consideración de la vida interior el formalismo protestante y sentimental, y porque el sentimiento está de moda y el sentimentalismo es la enfermedad de la segunda mitad del setecientos. Kant en efecto parafrasea el consejo de Cristo: "No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti", y establece que el hombre lleva en sí el sentimiento profundo de una ley moral, aquélla que él expresa con su famoso imperativo categórico. Pero el deber no basta,

nos falta el poder. Yo puedo tener, como dice Kant, la buena voluntad, la "gute Wille" (1), pero ¿de qué me sirve si no puedo ponerla en práctica? Precisamos, pues, el poder, que es la libertad. Por otra parte, el hombre que tiene deberes también tiene derecho a la felicidad, que es el sumo bien, y esto no es posible conseguirlo en nustra vida, tan breve.

Es menester, pues, que el alma sea inmortal y, por consecuencia que exista un Ser Supremo, dispensador de bienes y de males, por los cuales se alcanza el sumo bien. Todo este arsenal metafísico se necesita para una moral del deber. Kant estableció la suya sobre la roca firme y dura de la ley, independiente de todas las relatividades de los motivos humanos. Mas, esta pretensión le cuesta cara. Porque todos estos apoyos presuponen un mundo real, un mundo absoluto, que de otra parte tienen que ser demostrados.

Y aquí está Kant arrastrado por fuerza hacia el engaño de la gnoseología.

Kant, recordémoslo una vez más todavía, es hombre de orden, honesto y además devoto y newtoniano. Su gnoseología deberá, pues, salvar la ciencia y salvar el mundo metafísico. Deberá ser una cosa bien regulada y cumplida con cierta prodigalidad intelectual. La Crítica de la Razón Pura es todo esto, del principio al fin.

Kant salva la ciencia, o sea el mundo de lo relativo, del fenómeno, del determinismo, pero con

(1) Buena voluntad — (N. del T.)

su nóumeno (1) salva igualmente el mundo de lo absoluto, de la libertad, donde Dios y el alma podrán dormir sus sueños tranquilos. Y como por burgués prudente salva la ciencia y la metafísica, así, por conciliador agudo sale a salvar conjuntamente los dictámenes de los empiristas y el innatismo de los racionalistas con su teoría de la forma y de la materia del conocimiento. Pero no basta. El es hombre de orden y como tal se prestó a enumerar todas las distinciones con conceptos, ideas, intelecto, razón etc., etc., y a construir su tabla de categorías con la simetría de un arquitecto meticuloso y con la minuciosidad de un canciller diligente.

Pero examinando el conocimiento, se ha comprobado que todas las pruebas racionales que se pueden dar de Dios, de la inmortalidad, de la libertad, no subsisten porque son fenómenos absolutos, inaferrables, inexpugnables, incognocibles.

Kant, como filósofo y hombre de bien lo confiesa, pero Kant como burgués, cristiano y prusiano que ha necesitado de la moral porque la sociedad estaba delante, no podía hacer menos que los viejos factótums espiritualistas.

Si la ciencia de los fenómenos fuese una persona exigente y por no poder reconocer el significado de sus sofismas lo echara de su reino, Kant se acordaría que cerca del reino de la razón existe otro reino: el reino de la fe. Dios no se *puede* demostrar, pero se *debe* creer en él. Lo mismo para la inmortalidad del alma y para la libertad.

---

(1) Este término lo emplea Kant para designar "la realidad en sí" o sea lo que está fuera del alcance del conocimiento científico. Con la palabra nóumeno quiere explicar el significado contrario al de la palabra fenómeno. — (N. del T.)

Así, Razón Práctica y Razón Pura, concurren a la misma finalidad y llegan a conclusiones paralelas.

Kant ha cumplido lo que debía cumplir. La moral amenazada por el relativismo empirista, la ciencia amenazada por el escepticismo, la metafísica amenazada por la ciencia, tenía necesidad de un salvador. Kant, que tenía necesidad de todas estas cosas a la vez, ha sido el soberano taumaturgo que ha obrado el milagro y ha salvado todo o casi todo sin destruir nada o casi nada.

Su necesidad de orden moral ha socorrido a la moral y por fuerza a la metafísica y su necesidad de orden racional ha salvado la ciencia y por consecuencia la ha limitado y analizado.

Este es, en su proceso espontáneo y en sus orígenes personales, el esquema del pensamiento kantiano, simétrico y geométrico. Dos formas de actividad: la práctica y la teórica. Dos mundos: el de los fenómenos y el de los nóumenos. Dos fuentes de conocimiento: los sentidos y la razón. El monumento parece regular y sobre todo sólido. Nosotros hemos hecho la base sin haber probado los cimientos.

Este sistema concilia demasiadas cosas y hace demasiadas distinciones para que pueda ser resistente. Es demasiado cómodo para ser fuerte: recordemos que los castillos son la negación del *confort*.

Es claro que en el sistema, tres son las ideas básicas, los pilares que sostienen todo: el imperativo categórico, el *a priori* y el fenómeno y nóumeno.

Abatido este edificio se sacude y se derrumba a la primera brisa, y del gran castillo kantiano, re-

fugio supremo del bien y de la verdad no quedan más que fragmentos de muros y de torres truncadas.

Ahora, si Spencer tiene razón, aquél día, quizás Kant resulte poético. Por hoy es un rey demasiado poderoso que es menester echar del trono.

III

LA MORAL

Kant como hombre civil y como maestro de filosofía tenía necesidad de una moral. Como cristiano y como estudiante de mecánica, necesitaba que esta moral estuviese de acuerdo con el Evangelio y que tuviese al mismo tiempo todos los caracteres aseguradores de la ciencia, o sea la autonomía, la racionalidad y la universalidad. El venerable guardarropas filosófico, lleno de vestidos fuera de uso, de costumbres comprometedoras y de togas demasiado arcaicas, no le ofrecía nada semejante y Kant se vió obligado a fabricarse su moral con sus manos y con su pensamiento. La primera cosa que debía rechazar era toda suerte de moral hedonista. Si admitimos que las acciones se forman en vista del placer y del interés, el altruismo no tiene una base sólida, la moral no es más ni imperativa ni universal. En efecto, el que no experimenta placer en hacer bien a los otros no está obligado a hacerlo y del mismo modo todos se guían por sus intereses. Naturalmente, estos intereses son personales y transitorios pero es inútil dominarlos y es imposible generalizarlos.

Ahora Kant inventa su buena voluntad: *der gute Wille*. Lo cual significa que la voluntad no es buena si se emplea con fines particulares, pero lo es si sigue un principio interno y racional. Este principio, no considerando los fines particulares de los hombres, no es una hipótesis, no es un consejo o una regla, pero es un orden, un imperativo categórico y por lo mismo que deriva de la razón, es universal.

Así, yo no debo hacer lo que a mí, hoy en este instante, me conviene, pero debo hacer lo que todos y siempre deben hacer según la ley.

Tomado todo motivo interesado, tomada la consideración de los fines, establecida la racionalidad y universalidad de la ley, la moral tanto autónoma como científica se encuentra rendida. Y aquí está el imperativo categórico al cual todo converge: *Obra de tal modo que el máximo de tu voluntad pueda siempre valerse al mismo tiempo como principio de una legislación universal.*

La frase es célebre, clara y bien sonante pero no es profunda.

Kant ha querido referirse a la moral científica y se ha referido a la moral sentimental, y ha querido mandar precisamente en el momento en que obedece. Contradicciones e ilusiones son los dos vicios escondidos pero fatales de su doctrina.

Esta doctrina es evidentemente altruista, porque pone el deber de cumplir lo que todos los demás pueden cumplir, y por consecuencia no hacer a los otros, lo que los hechos de los otros puedan causarnos perjuicios.

El imperativo de Kant es un consejo de Cristo

pasado a través de la mente de un newtoniano alemán.

Luego esta moral altruista es sentimental y no racional, es un motivo utilitario y no desinteresado. Nosotros hacemos el bien a los otros no porque la razón nos pueda demostrar la necesidad de hacerlo, sino porque la costumbre, el miedo, la piedad nos llevan a hacer'o. Por lo tanto nosotros hacemos el bien no porque una ley abstracta nos lo imponga, sino porque experimentamos placer en hacerlo y porque esperamos recibir en cambio otro bien, en condiciones inversas. El altruismo es entonces, un sentimiento espontáneo o un cálculo interesado y no un postulado de la razón y un principio unversal.

Kant tiene en sí mismo, por muchas razones, este instinto sentimental y calculador del altruismo al cual pretende darle una consagración científica, por el motivo que lo empuja a racionalizar, es cualquier cosa menos racional.

Es un aficionado al altruismo, que razona por sentimiento.

Pero la ciencia es la apariencia, es la fórmula: el contenido, la cosa viva, es el fenómeno efectivo y vital que él afirma y lleva en sí. Y no es este el sólo contenido sentimental de la moral kantiana. El altruismo está íntimamente ligado con la vida igualitaria. Se debe hacer bien a los otros porque todos tienen nuestras mismas necesidades y nuestros mismos derechos. También la preocupación científica de Kant exigía, para obtener lo universal, el postulado de la igualdad humana. El imperativo para ser racional debe adaptarse a todos,

puesto que todos los hombres son iguales. Este principio, la razón no lo da, ni puede darlo; por el contrario, está forzada a decir lo contrario.

Observando los hombres, se descubre la infinita y profunda diversidad de temperamentos, de edades, de razas, de lenguas, de culturas. La razón entonces, está obligada a reconocer que los hombres son semejantes únicamente en aquéllo que tienen de más bajo, de más común, de menos personal, o sea en las funciones animales. Por ejemplo, tanto un aldeano vulgar, como Petrarca, resultan semejantes en el hecho de tener una necesidad sexual, pero solamente son tales respecto al hecho genésico elemental. Si analizamos el modo como estos dos individuos tratarían de realizar sus deseos- veríamos que el aldeano no busca más que el acoplamiento inmediato con otra aldeana, mientras que don Francesco (1) buscaría damas nobles a las cuales escribiría sonetos y canciones antes de acoplarse. Todo hombre tiene, pues, algo diferente, de nuevo, de inefable, de absolutamente personal y la igualdad humana no es más que una ilusión intelectualista engendrada por una necesidad sentimental.

Lo que la razón no da ni puede dar, el sentimiento lo da; el sentimiento que se esfuerza en simplificar las cosas por verlas con menos fatigas, necesita mirar a todos como hermanos por miedo a la soledad. Rousseau, el hombre del sentimiento, ha dado a Kant, el hombre de la razón aparente, el postulado de la igualdad, y así la moral que quería

(1) Francisco Petrarca. — (N. del T.)

ser la voz abstracta de *Vernunft* (1) pasa a segundo lugar para ser la sierva de *Gefuhl* (2).

Y no es todavía la última; el sentimiento entra todavía por otra puerta, por la de la libertad. Kant sabe muy bien que en el mundo de los fenómenos el determinismo es absoluto. Por otra parte ha necesitado, para fundar sólidamente su moral, que la voluntad sea autónoma, sea un fin absoluto, libre. En el mundo kantiano la libertad existe, pero se precipita en el nóumeno y no es fácil armonizar los dos mundos en el terreno de la acción práctica. En efecto, Kant no nos convence con su invención del alma como carácter inteligible, o sea el nóumeno; no hace más que precipitarse en las contradicciones y abrir el camino al subjetivismo fichtiano. En vez de hacer una conciliación, observa Ruyssen (3), no hace más que demostrar la imposibilidad. La justificación entonces, de la libertad del yo, no puede ser racional. Es sentimental.

La necesidad de la responsabilidad, la necesidad vital de establecer la autonomía, el sentido interno, que se muestra sobre todo en el remordimiento, son las razones sentimentales por las cuales, a despecho de la lógica y de la claridad, Kant introduce bizarramente la libertad trascendental en el determinismo natural y constante.

Así esta moral kantiana que tiene el aire de librarse de todas las contingencias del sentimiento

(1) Conocimiento. — (N. del T.)
(2) Sentimiento. (N. del T.)
(3) Teodoro Ruyssen. — Filósofo francés autor de "Kant est-il pesimiste?" y del reciente "Ensayo sobre la evolución psicología del juicio". — (N. del T.).

por alcanzar las cumbres inmutables de la razón, está toda impregnada, constituída y plena de hechos sentimentales.

Para colmo de contradicciones, hasta el mismo deseo de hacer una cosa racional es de origen afectivo.

No por nada Kant pertenece al siglo del *Aufklarung* y lee a los enciclopedistas. También ellos eran fanáticos y rendían culto a la razón. En aquel tiempo la razón era la divinidad más adorada en los ambientes cultos, y el *amor* y la *confidencia* no tenían límites. Era no sólo el sentimiento de la razón sino que hasta se apasionaban por la razón.

También Kant, apasionado por la bella seguridad de la física y de la matemática, ha seguido la corriente común y por instinto, por amor, ha querido hacer de la moral una ciencia. Pero este movimiento afectivo lo ha llevado a la última ilusión, a aquella de los principios abstractos que pueden tener influencia sobre las acciones de los hombres, al prejuicio intelectualista según el cual los sabios gobiernan el mundo. Prejuicio setecentista al cual Kant ha obedecido más que los otros. Se ha olvidado que si la vida sedentaria de un filósofo puede tener una apariencia de regularidad y de racionalidad, los hombres no obran y no pueden obrar si no es por la fuerza del sentimiento. Los instintos profundos de la vida no se dejan conducir por diez fórmulas, sino que más bien son capaces de crear cien para justificarse. Un imperativo racional con vistas a la conducta humana es un contrasentido: es superfluo y es ingenuo.

O el imperativo está de acuerdo con el sentimien-

to y aconseja hacer lo que los hombres hacen naturalmente, — lo cual es perfectamente inútil — o como en el caso de Kant, es contrario a los instintos humanos y ordena no cuidarse de los intereses y de los placeres personales, lo cual es estéril, es ilusorio, pues puede ser *dicho, repetido, enseñado, comentado,* pero nunca obedecido ni seguido. Kant, como se ve, ha fal'ado completamente. Quería hacer una moral científica e hizo una sentimental, quería hacerla universal y no se acordó que la igualdad humana es inconcebible, quería hacerla independiente y la hizo esclava del instinto, la quería dominadora y terminó haciéndola ingenua Se diría casi que la moral lleva el infortunio a todos, hasta a los moralistas. Pero Kant no es únicamente un moralista, sino que también es gnoseólogo, tanto, que para algunos es más gnoseólogo que moralista. Veamos, pues, si es posible rendir los honores de las armas al través de los laberintos ideológicos de la *Crítica de la Razón Pura.*

IV

EL "A PRIORI"

También en gnoseología Kant comienza haciéndose el desdeñoso: ninguna de las teorías conocidas hasta la mitad del siglo XVIII, sirve para abastecer su finalidad. Ni el empirismo inglés, ni el cartesianismo franco-germano lo contentan. Estas dos corrientes tienen el grave defecto, según él, de conducir al escepticismo y no hay cosa que asuste más

a un prudente filisteo, que sentir debajo de sus pies le falta la tierra firme de la certeza.

El tiene así, una cierta estima por aquel buen gentilhombre escocés que se llama David Hume, porque sus libros, confiesa él mismo, lo desviaron del sueño dogmático, y aunque le causa pena, se apresura a combatir en su contra.

La moral ha tomado demasiado cuerpo en el corazón del ciudadano de Koenigsberg; por eso le hace falta que la ciencia sea cierta, que el mundo sea verdadero, que el conocimiento sea posible. Por esto se propone el problema que desde Campanella (1) y desde Locke (2) llegó a ser el rompecabezas favorito de los filósofos: ¿Cómo es que se conoce? ¿Qué valor tiene nuestro conocimiento? Kant, después de haber pensado, meditado, leído, clasificado y escrito durante cerca de veinte años, publicó para la feria de Lipsia en 1781, un libro impreso en Riga por Juan Federico Hartknoch, que llevaba el título un poco sibilino de *Crítica de la Razón Pura* y que resolvía, con un elegante juego de prestidigitación el aflictivo problema. ¿Qué cosa había imaginado de bueno nuestro filósofo? Una cosa muy simple, y muy cómoda: una conciliación y un derribamiento.

Hume decía: todos los conocimientos vienen de los sentidos. Descartes, por el contrario, había sostenido que: el verdadero conocimiento viene de la

(1) Tomás Campanella. — Poeta, filósofo y orador italiano contrario a la filosofía aristotélica. Es autor de "La Ciudad del Sol" imitación de la "República", de Platón. — (N. del T.)
(2) Juan Locke. — Filósofo, político y pedagogo inglés autor del célebre "Ensayo sobre el conocimiento" — (N. del T.).

razón. Y todos pensaban desde muchos siglos que: la mente debe adaptarse a las cosas.

Llega Kant, cambia la escena y anuncia la gran noticia: el conocimiento viene conjuntamente de los sentidos y de la razón y son las cosas las que se adaptan al pensamiento.

Todo lo que decía era muy útil y tenía un aire de originalidad que agradaba y seducía, cuando el libro, después de algunos años, fué comprendido. Es una desgracia que no todo lo que es cómodo y nuevo sea igualmente concebible y coherente y tal precisamente es el caso del *a priori* kantiano.

El razonamiento de Kant, cuando ha sido librado de todas las inútiles zarzas de su terminología, es muy simple. Los sentidos solos no pueden dar conocimiento, porque no nos dan la necesidad y la universalidad que poseen las ciencias físicas y matemáticas. Por otra parte los conceptos de la razón no nos pueden enseñar nada porque no son más que formas vacías y privadas de significación. Para obtener el conocimiento real es necesario la cooperación de ambos elementos. Así, una materia del conocimiento que viene terminada de la razón, constituyen la unidad del conocimento. El *a priori* salva todo: pone en jaque al fantasma del escepticismo, establece un acuerdo entre las gentes y les da la satisfacción de sentirse colaboradores del Creador .

Salva todo a condición de ser siempre comprendido. Tratemos, pues, de entender qué cosa puede ser este *a priori*. Se excluye en seguida que sea en algo semejante a las ideas cartesianas: en efecto: éstas son substanciales y aquél es formal.

Es necesario excluir igualmente que sea el espíritu en general, porque el espíritu no es concebible más que como complejo de ideas, y éstas, por ser formadas, necesitan de la cooperación externa. No nos abstengamos pues, de admitir que se trata de una potencialidad subjetiva que aparece y opera en el preciso instante en que los sentidos elaboran los materiales del conocimiento.

Y reparad que ésta no es una definición y que por lo tanto, no es segura. Luego que Kant ha tenido la prudencia, o mejor dicho, la necesidad de afirmar el *a priori* sin probarlo. El describe cómo es que el *a priori* concurre al conocimiento, pero no se ha ocupado de revelarnos a propósito, cómo se demuestra la presencia. El hacerlo sería, confesémoslo, muy difícil y nuestro filósofo se ha ahorrado el disgusto. Pero si Kant estuviese aún vivo y verde, e hiciese todavía su paseo cotidiano por las calles de Koenigsberg, yo me daría el gusto de hacerle algunas preguntas insidiosas, como las que siguen: *Vos afirmáis, le diría con todo el respeto de que soy capaz, que el conocimiento deriva de dos factores, la materia y la forma, los sentidos y el "a priori". Pero vos reconocéis que estos dos elementos son indisolubles, que ambos concurren necesariamente, y al mismo tiempo a darnos el fenómeno. Ahora bien: ¿por cuál divina revelación o por cuál misterioso procedimiento vos, Manuel Kant, hombre de carne y hueso, habéis podido descubrir y concebir aislado uno de estos elementos? Tomemos, para mayor simplicidad, las formas "a priori" de la intuición sensible: el tiempo y el espacio. Estas formas, sostenéis, son necesarias y*

constantes, y nosotros estamos imposibilitados para experimentarlas por separado. ¿Cómo es, entonces, que vos, Kant, las habéis podido concebir separadas y disociadas? ¿Cómo habéis podido hablar de tiempo y de espacio como forma, si ésta forma está ligada, fundida, unida, siempre y en todo momento, a la materia? ¿Cómo, si el espacio y el tiempo son siempre presentes e inabarcables, vos habéis hallado el modo de relatarnos y describirnos cómo son? Si el "a priori" es una prisión perpetua, ¿de qué llave mágica os habéis valido para escapar? ¿Si el conocimiento es una síntesis continua y no es más que síntesis, cómo habéis podido disolverla? ¿Si vos mismo no sois más que un conjunto de fenómenos o sea de productos, cómo habéis podido aislar los productores?

Si vuestra teoría es verdadera, es inconcebible y si es concebible, es falsa. Si nosotros podemos pensar el "a priori", significa que no siempre el conocimiento es sintético como afirmáis. Y si podemos pensar sin la materia y si decimos que el "a priori" adapta y modifica las cosas externas, significa que nosotros conocemos las cosas como son antes de ser modificadas; de otro modo no podremos decir que vienen cambiadas, y entonces conocemos sin "a priori". O nosotros no podemos decir si las cosas vienen o no adaptadas, porque afirmamos implícitamente no conocerlas, o nosotros las conocemos y entonces el "a priori" no es más necesario y universal y toma todas las apariencias de una formación "a posteriori".

Como se ve, el *a priori* kantiano no excluye la hipótesis de un principio empírico. Kant, venido

antes de la evolución, no ha querido hablar de la psicogénesis ni de psicología. El no se pregunta: *¿qué cosa es éste "a priori"?* ¿Cómo viene?, pero lo da como hecho de experiencia del cual se ocupa de determinar la obra sin demostrarnos la existencia. Si lo hubiese hecho, se habría hallado en un curioso embarazo.

¿Cómo es, caro profesor Kant — le hubiera dicho cualquier tarde, a la sombra de los tilos de Koenigsberg — *que nosotros conoceremos el "a priori"? No cualquier "a priori" porque un pensamiento apriorístico del "a priori" no tendría sentido ni para vos ni para mí. Ya que vos y vuestro ilustre compatriota Godolfredo Leibnitz se han entendido, es de creer que lo hayáis obtenido por medio de aquella baja experiencia interna o externa, psicológica o científica, a la cual en vuestro desdén anti-empirista, habéis negado los títulos de nobleza de la ciencia, o sea la necesidad y la universalidad. Así, nosotros podemos deducir la agradable consecuencia de que hayan ido juntos a conocer lo que da lo universal, y lo necesario por medio de lo que no es universal ni necesario!*

Y el buen Kant si hubiese sido un hombre espiritual me habría respondido: *Caro y diligente discípulo, no busques, por favor, la genealogía de un concepto tan cómodo como éste. Cuando Su Majestad el Rey de Prusia encuentra un buen granadero, con las espaldas cuadradas y de fuertes brazos, que le será útil en sus guerras gloriosas, no piensa en que pueda pedirle los documentos de su generación y que lo echen de su ejército si es hijo espurio en lugar de ser legítimo.*

El "a priori" no es demostrable, no es concebible, es todo lo que quieras, da gracias porque hemos encontrado algo que tanto tiene el aire de ser una explicación que pretende superar el peligroso escepticismo de los sensistas, como de llenar el vacuo dogmatismo de los racionalistas.

En realidad el *a priori*, en Kant, es más bien un artículo de fe que una teoría crítica, y el devoto kantiano debería añadirlo a las cosas que necesita creer sin poder demostrarlas.

Una demostración del *a priori* implicaría tres contradicciones y tres incomprensibilidades.

La primera ya fué señalada: ¿cómo se pueden obtener los elementos primitivos y decir los efectos recíprocos, si no tenemos ni podemos tener más que compuestos ignorados?

La otra, no menos grave, se refiere a la cuestión del nóumeno. Si el tiempo y el espacio, por ejemplo, son formas del yo, del sujeto, se afirma que no existen en el no yo, en el objeto. Pero este objeto es declarado incognoscible, e inaccesible, por el mismo filósofo, de modo que él declara posible, en práctica, lo que afirma imposible en teoría.

La tercera está puesta de relieve por Sutra Mill en la respuesta que da a Mansel, (1) sobrino de Kant por parte del hijastro Hamilton (2). Afirmar

(1) H. L. Mansel. — Este filósofo inglés era el mejor discípulo de Hamilton, de cuyo formalismo es el continuador. A él se debe que Kant sea tan conocido en Inglaterra. Su filosofía es muy ingeniosa pero lo mismo que las de Kant, y Hamilton, no convence. De este autor no hay nada traducido al español. — (N. del T.)

(2) Guillermo Hamilton. — Filósofo inglés en cuyos escritos se ve un agnoticismo más radical que el de Kant. Sostenía que es menester expresar explícitamente en el lenguaje lo que está contenido implícitamente en el pensamiento. — (N. del T.).

que se puede determinar en el conocimiento cuál es la parte que es debida al sujeto y cuál la que se debe a las cosas, es lo mismo que decir que ciertos atributos pertenecen al primero y ciertos otros a las segundas, o sea que la pretendida fusión sintética de la cual tanto se han jactado los kantianos, no sería más que una justa posición mecánica, inferior a la combinación química, donde es absurdo pedir la parte de un ácido y de un álcali en la formación de una sal neutra (1).

Y es curioso anotar cómo todas estas insignes inconsecuencias e incoherencias de la doctrina del *a priori* derivan de un solo y único equívoco primordial.

Kant impuso el *a priori* porque lo creía indispensable, y lo creía tal porque no había sabido analizar bastante profundamente las condiciones del pensamiento científico. El creía que la ciencia precisaba de la necesidad y de la universalidad y que la experiencia no podía dar ni la una ni la otra. Doble equívoco que le ha hecho invocar la ayuda de un aliado peligroso y que le ha conducido a la derrota más bien que a la victoria. El *a priori* que debía ser su salvador, ha sido el que la traicionó.

Se dice que Kant era un espíritu sutil. Yo diría más bien que fué un espíritu clasificador. Pero crear una terminología abundante y complicada no significa ver a fondo las cosas. Y en efecto, él comienza su crítica con un análisis insuficiente y superficial de los caracteres del pensamiento cientí-

(1) Stuart Mill. — "An examination of Sir W. Hamilton Philosophy". London, Longmans, Green 1872, 4a edi., pp. 33. — (N. del A.)

fico: "*La experiencia,* dice (1), *nos enseña que las cosas están de ésta o aquélla manera, mas no nos dice que podrían estar de otros modos. En primer lugar, toda proposición que no pueda ser concebida más que como necesaria, es un juicio "a priori"*.

Si además esta proposición no es derivada y tiene por sí misma un valor necesario, entonces es absolutamente *a priori*. En segundo lugar la experiencia no da sus juicios como esencial y estrechamente universales. Tienen únicamente, por medio de la inducción, una generalidad supuesta y comparativa, lo cual significa que hasta ahora no se ha hallado excepción en ésta o aquélla ley de la naturaleza. Así, un juicio concebido con rigurosa universalidad, o sea de modo que ninguna excepción sea posible, no deriva de la experiencia, pero es absolutamente valedero *a priori*. La universalidad empírica no es pues, nada más que una extensión arbitraria de valores concluyentes de un valor dado en la mayoría de los casos, como por ejemplo, en esta proposición: todos los cuerpos son pesados; al contrario, en el caso en que una estrecha universalidad pertenece esencialmente a un juicio, entonces esta universalidad indica una fuente particular de este juicio, que es la facultad de conocer *a priori*. La necesidad y la universalidad absoluta son, pues, los caracteres ciertos de un conocimiento *a priori* y estos caracteres están estrechamente unidos entre ellos. Y como ejemplo de la existencia real de estos juicios absolutamente necesarios y uni-

---

(1) Kritik der Reinen Vernunft. — Introducción II. — (N. del A.)

versales, Kant cita, como es natural, los principios matemáticos.

¿Cuál es, pues, atendiendo a la necesidad, la actitud de su pensamiento? Esta y no otra: yo puedo pensar lo diverso y lo opuesto de un acto de experiencia, mientras que no puedo hacerlo de un principio matemático. Tomemos un caso particular: el sol. El sol, como simple dato sensorial, anterior a toda definición y complicación científica, es un disco luminoso que tiene cierto calor, produce una determinada temperatura y completa ciertos movimientos. ¿Se puede imaginar lo opuesto y lo diverso? Ciertamente: nosotros podemos pensar en un disco más grande o más pequeño, o en un pentágono en lugar de un disco, de un color verde en lugar de amarillo, con efectos frigoríficos en vez de caloríficos. Todo esto es perfectamente pensable e imaginable. Solamente, mi caro Kant, es preciso reflexionar que todas estas nuevas imágenes son las transformaciones del dato primitivo, no son el cambiamiento en opuesto o diverso del hecho experimental que después llamaremos y definiremos sol. El disco luminoso y ardiente que vemos, no viene cambiado ni destruído: solamente adquiere un compañero. Toda nuestra operación consiste en añadir en nuestro mundo mental al fenómeno otro fenómeno no inmediato, pero imaginado y construído con la evocación de antiguos fenómenos inmediatos. Por consiguiente, no se puede decir que el fenómeno se pueda pensar opuesto y diverso, sino que se pueden pensar conjuntamente *otros* opuestos y diversos, permaneciendo el pri-

mero inmóvil, indestructible, inalcanzable, *necesario*.

Y los otros opuestos y diversos, juntos y no metamorfoseados, derivan, si bien se observa, de otros reales, igualmente necesarios e inalcanzables. Cuando yo pienso en el pentágono verde y frío, yo no demuestro la indeterminación del primero, sino que añado a aquella reunión de presentaciones otra reunión de presentaciones. Pero por el hecho de que yo pueda deducir que el primero pueda desaparecer para dar lugar al segundo, o que el segundo pudiera muy bien mostrarse en vez del primero. El primero es, y nadie puede impedirle el acto de su existencia, los caracteres de su aspecto y hacerlo si no estuviera hecho. Todas las imaginaciones juntas no podrán quitarle su carácter de acaecido, de hecho, de necesario. Mas, ¿cómo es, pues, puede preguntar un kantiano, que yo no puedo pensar lo contrario de un principio matemático? ¿Cómo es que yo no puedo pensar, por ejemplo, que una recta sea el camino más largo entre dos puntos o que un triángulo tiene más de tres ángulos? Ciertamente, pero ¿cómo sucede esto? Por la razón muy simple de que las matemáticas descansan sobre definiciones, esto es, sobre convencionalismos de lenguaje, y que por definición se llama precisamente recta aquella línea cuyo recorrido es más corto entre dos puntos y triángulo la figura que tiene tres ángulos y tres lados. Debido a ciertas definiciones, un ente geométrico cesa de ser recto o triangular cuando se afirma lo contrario de lo que tales palabras significan. Es un absurdo de vocabulario y no de pensamientos. Si vos

tomáis las definiciones, nada os impedirá imaginar una línea que no sea la más corta y una figura de cuatro ángulos y cuatro lados, sólo que entonces, para indicar estos nuevos entes, deberemos cambiar las palabras y llamaremos curva a la primera y cuadrada a la segunda, debiendo llegar a la conclusión que la tan alabada necesidad matemática se origina en los convencionalismos y no en el *a priori.*

Porque si transportáis las definiciones al campo de la experiencia y definís claramente el sol, como un disco luminoso y caliente, no podréis imaginar una cosa distinta del sol, porque el sol, es sol, por cuanto posee precisamente aquellos caracteres que habéis definido, mudando los cuales será todo lo que queráis pero no será más el sol. Si por necesario entendemos lo que no puede suceder de otro modo, todo dato de la experiencia tiene el carácter de necesidad por el solo hecho de haber sucedido y que nosotros podemos imaginar lo contrario sólo como pura obra de fantasía sostenida sobre recuerdos reales, fantasía que no puede destruir el dato presente e inmediato ni probar su posibilidad en lugar de este último. Viceversa, si por necesario entendemos lo que no se puede afirmar lo contrario sin caer en el absurdo, veremos que tal necesidad no deriva de una misteriosa actividad *a priori,* sino de necesidades sociales, de la comunicación científica que han fijado el vocabulario y las definiciones, de modo de no poder afirmar con un nombre, lo que no está contenido en él por conveniencia.

El conocimiento humano es, pues, necesario de

por sí mismo por cuanto es experiencia, y es necesario por conveniencia por cuanto es elaboración del espíritu.

Pasemos a la otra cuestión: ¿la ciencia da la absoluta universalidad? No parece. O nosotros entendemos la universalidad de los hechos de experiencia, o sea un principio que se afirma por todos los hechos observados o experimentados y entonces no es universal absoluto y deriva de la experiencia, o de lo contrario entendemos la universalidad de los hechos existentes pero no todos experimentados y entonces veremos que la ciencia, con un juicio de analogía, no es el *a priori*, antes bien, es un calco de la experiencia y se puede expresar así: "*A*" es "*b*", "*c*", y "*d*", si tenemos una "*A*" que será "*b*" y "*c*", será también "*d*". Las leyes universales que se encuentran en la ciencia son, pues, de una universalidad supuesta en cuanto al contenido, — y aquí está quizás el origen de la equivocación de Kant—de una absoluta universalidad, teniendo en cuenta la forma en que son expresadas, como hemos visto, por la necesidad, en fuerza de las definiciones.

Cuando decimos: *Todos los cuerpos son pesados*, no hemos incluído en la definición del cuerpo el carácter del peso, de modo que un ente que no tuviera este carácter no podría necesariamente llamarse cuerpo. Y Kant no podría tampoco invocar en su defensa la famosa distinción de juicios sintéticos, y juicios analíticos, porque los sintéticos son tales sólo provisoriamente y hay de los unos a los otros un pasaje continuado que destruye toda diferencia.

Así, en estos dos casos, Kant ha visto mal: ha negado lo que existía, ha descubierto lo que no era, y ha dado al a *priori* lo que es el lenguaje. No podía comenzar de modo menos crítico su "*Crítica*". Queriendo poner las cosas en claro, ha comenzado no viéndolas y ha terminado embrollándolas. Deseo de librarse de tantas tradiciones, de superar tantos puntos de vista, de emanciparse de tantas ligaduras, se ha dejado arrastrar alegremente tras el más antiguo pleonasmo, las más viejas contradicciones, las más ridículas supersticiones que han hecho estragos en la filosofía El mundo real, la cosa en sí, el nóumeno, representa la última y más clamorosa derrota del pensamiento kantiano que aún nos falta ver.

V

EL NOUMENO

Ya hemos visto qué cosa es el nóumeno para Kant: el albergue misterioso donde ha hecho esconder los fugitivos de la metafísica. Ya que éstos podían todavía ser útiles, se le ocurrió que tuvieran un domicilio cualquiera en la ciudad del pensamiento y que este domicilio fuese seguro contra toda indiscreción racionalista. Kant entonces toma prestado el mundo de la realidad real, de lo absolutamente absoluto, pide un nombre al viejo Platón y detrás de la inmóvil mampara del fenómeno, pone el inaccesible, el incomprensible y el complaciente nóumeno. Pero el lance no dió resultado y la astucia está descubierta. Y para descubrirla no

ha sido necesario emplear mucha fineza: el nóumeno es como el color azulado del aire que desaparece cuando nos acercamos.

Cuando queremos definirlo, analizarlo, aferrarlo, desaparece como un demonio de leyenda dejando un sueño en vez de humo.

El dilema es bien claro: o nosotros hablamos de nóumeno y entonces es todo lo opuesto de aquello que se dice y es accesible, cognoscible y determinable, o el nóumeno es verdaderamente nóumeno y entonces no se comprende qué cosa puede ser, y no se puede absolutamente hablar de él ni tampoco afirmarlo.

Pero de este nóumeno Kant nos habla en más lugares, y nos dice que existe y que está más allá de los fenómenos de los cuales es causa, pudiendo ser conocido por un intelecto superior.

Si existe, se le puede aplicar la categoría de realidad, mientras que él mismo afirma que las categorías se pueden sólo aplicar a los fenómenos — pero si Kant sabe dónde está, significa que ha penetrado a él por intersecciones sobrenaturales ya que afirma que es inaccesible — y si nos lo representa como causa él lo conoce como actividad formatriz, y hace desmontar fenómenos del cual es extraído y en el cual sólo se aplica y se puede aplicar. Si lo supone como contenido de pensamiento, lo piensa como susceptible de entrar en relaciones, ya que todo conocimiento es relación, y de este modo hace perder el más caro requisito de lo absoluto, o sea la independencia.

Esto quiere decir que Kant conoce magníficamente aquello que llama incognoscible, entra a su

voluntad en lo impenetrable y tiene libre acceso a lo inaccesible. Pero el sublime prestidigitador no hace más que completar un suicidio: desde el momento que el nóumeno es un objeto del pensamiento en varios modos y de varios lados, deja de ser nóumeno y es menester entonces renunciarlo o apartarlo.

O entra a formar parte de los fenómenos — y esto sería el colmo de las contradicciones — o no se le considera tal y entonces es una palabra inútil, una aparición que no comparece jamás. O el nóumno toma en serio su parte y permanece verdaderamente oculto a toda mirada humana — y entonces es una de aquellas palabras superfluas que abundan en filosofía, a las cuales nada corresponde y nada puede corresponder, y por las cuales ocurre no una confutación, que sería contradictoria, sino una afirmación de inconceptibilidad — o el nóumeno consiente en hacerse ver y entonces está en pugna con su condición noménica y se convierte en un concepto de la realidad, más vago, más inútil y más confuso que muchos otros.

Para Kant, el nóumeno es un puro concepto límite que determina hasta dónde puede llegar la sensibilidad, pero un límite presupone algo de este lado y algo del otro lado: el infinito por definición no tiene límite. Ahora, si ese algo de aquí, o sea, de este lado, existe, y es el nóumeno.

Kant nos afirma, pues, la existencia, o sea el conocimiento, y basta esto para mantener el dilema y ponerlo en contradicciones.

Aún cuando se obstinase en decir que es un con-

cepto puramente negativo, se le puede responder que el negativo no tiene ningún valor cuando se refiere a las afirmaciones universales y que por consiguiente entra en la numerosa compañía de las expresiones que no tienen sentido.

Cuando a mí me dicen no-rojo, yo puedo entender que se trata de otro color, el verde, el azul o el violeta, pero cuando a un idealista, que cree que "todo" es pensamiento, se le dice "no-psiquis", él responde tranquilamente que no entiende nada. Kant admite que nosotros conocemos solamente fenómenos y nada más que fenómenos. Por lo tanto, cuando él habla de *no-fenómeno*, de nóumeno nadie lo comprende ni puede comprenderlo. El kantiano se reduce, pues, en sus vistas más fundamentales, a un simple aparato verbal, que hace creer en un pensamiento profundo, como el espantapájaros hace creer a los pájaros que es un aldeano amenazante.

Si Hamlet tornase al mundo y volviese a la universidad de Wittenberg donde bebía demasiada cerveza y demasiada filosofía, podría repetir todavía, su irónica conclusión: "¡Palabras!", "¡Palabras!", "¡Palabras!"

El albergue que el piadoso y moral Kant había preparado a Dios, al Espíritu inmortal, a la Libertad y a otros nobles personajes, se ha disuelto como un castillo encantado. La estratagema que debía salvar la ciencia y la metafísica, que debía poner en salvo del empirismo y del escepticismo, ha demostrado ser una ganzúa inadaptable, suscitadora de contradicciones y de confusiones.

Tampoco le resta la consolación de la moral, de

aquélla moral en la que había puesto todos sus deseos y cuidados. También la *Razón Práctica*, como hemos visto, ha fallado y quedado en ruinas, y no se puede esperar ayuda de sus sostenes caídos. El macizo edificio Koenigsbergiano erigido con sus largos estudios, ha sido sacudido al primer acercamiento. Kant ha hecho un sistema de pequeño burgués y el filisteísmo ha matado a la gran filosofía.

El ha regulado, ha ordenado, ha clasificado, ha querido rodearnos de empalizadas, ha querido separar los enemigos y ha concluído haciendo de la filosofía nada más que una guía.

Tanta prudencia sistemática no le basta para salvarse; arrastrado por las necesidades morales, embarazado de viejas palabras sobrevivientes, desviado por problemas imaginarios, se ha perdido en la vana selva de lo contradictorio y de lo inconcebible, donde tantos filósofos hallaron la muerte, y Kant así, se ha vuelto una guía extraviada, confusa y llena de métodos engañosos. Se ha suicidado por vivir.

Sobre su tumba perdida tras las nieblas prusianas, un irónico epigrafista podría escribir: Aquí duerme un arquitecto sin fortuna, que mató a aquellos que debía defender.

H E G E L

Han comparado a Hegel con Cristo, con Alejandro, con Dante, con Napoleón. Y verdaderamente en su vida aparece como un mesías, como un poeta, como un conquistador. Por no pocos años se estuvo creyendo que era un Dios, y estaba rodeado de discípulos atentos, viendo sumisa a sus pies la Alemania espiritual. Pero ninguno ha pensado en parangonarlo al mago Merlín, con el cual tiene tanta y profunda afinidad. ¿No os parece que la suya podría llamarse una filosofía de nigromante o una doctrina de encantador?

En todas sus páginas hace prodigios de lógica y milagros de pensamiento y para completar la ilusión tampoco le faltan las fórmulas mágicas y los círculos y los triángulos cabalísticos. Su dialéctica se asemeja perfectamente a una alquimia y su búsqueda de la Idea absoluta recuerda en ciertos momentos aquella de la piedra filosofal.

Hablando mal, escribiendo peor, no haciéndose entender y diciendo a cada paso que no es comprendido, ha realizado el extraño portento de ser el rey del pensamiento de su tiempo y de su país. Si hacia la mitad del siglo pasado parecía muerto, hoy parece que anuncia que se va a levantar del sepulcro y después de los clamorosos sarcasmos schopenhaurianos, se oyen los tímidos salmos de los discípulos de última hora. ¿También él, como aquel Bonaparte que admiró tanto, quiere quizás tentar sus *cien días?*

I

EL HOMBRE

Hegel no es un hombre. Son dos hombres. Como en el pecho de Goethe en él albergaron dos almas. Es un Hegel burgués y es un Hegel poeta; un profesor filisteo y un filósofo romántico. No es, como Kant, el hombre de la unidad, el *homo simplex,* sino el hombre de las antítesis, de las contradicciones, el *homo duplex.* En Kant hay un burgués y nada más que un burgués. En Hegel hay un burgués pero también hay un romántico. Toda su vida es una batalla o una conciliación tras su yo de buen padre de familia y su yo de románticc imaginativo.

Esta duplicidad se debe a su origen racial: Hegel, nacido en Stoccarda, es un alemán del sud, un suevo y los alemanes nos representan a los suevos como naturalezas simples, tímidas, pesados y de otra parte profundos, amantes de la poesía y del

arte, y los contraponen a los alemanes del norte, que son hombres más desenvueltos, más agudos, más ambiciosos, hechos para la diplomacia y los negocios más bien que para el pensamiento.

Hegel, nos asegura su biógrafo Haym, personificaba muy bien al tipo suevo y era al mismo tiempo, lento, tímido, inapto para la vida práctica e inclinado por otra parte a la gran vida del pensamiento y de la imaginación.

El Hegel burgués no era verdaderamente ni grande ni simpático, pero contribuyó al hegelianismo con su cuerpo. Los amigos de la juventud nos lo representan como un buen diablo, un poco goloso, un poco sensual, bebedor de cerveza, escolar poco precoz, lento, retardado e inofensivo como un rumiante, perezoso, ingenuo y no demasiado inclinado a la filosofía. Por aquel tiempo tenía costumbres seniles: a los veinte años fumaba y pensaba en la moral. Va a Suiza, y los Alpes no le convencen, y sobre las cimas de Oberland (1) se ocupa más de la fabricación de los quesos que de los lagos y de las montañas.

Más tarde ocupa la dirección de un gimnasio. Es el *instructor*, el *maestro* que será toda la vida, y es severo y escrupuloso en la disciplina.

Buen esposo y buen padre, escribe, cuando está fuera de casa, todos los días a la mujer y manda cartas minuciosas, llenas de noticias, donde señala todo lo que ha hecho y relata todo lo que ha visto. No es elocuente y escribe de un modo horri-

---

(1) Parte meridional del cantón suizo de Berna, situado en la vertiente de los Alpes. — (N. del T.)

ble, tanto, que por muchos años tiene pocos auditores y pocos lectores. Oportunista siempre, hace primero la adulación de Napoleón y después la apología de la Prusia victoriosa del Imperio: siendo joven, en 1805 expone a sus escolares un franco panteísmo, pero en Berlín trata de todos los modos de esconderlo o atenuarlo para no crearse obstáculos con la religión oficial y con el gobierno reconocido. Al terminar su carrera, hacia el año 1830, había llegado a tener una autoridad burocrática; para sus cumpleaños los estudiantes le presentaban homenajes y poesías, los discípulos le acuñaron una medalla; los admiradores hacían fiestas porque para ellos los principios de su doctrina venían expuestos como profesiones de fe, finalmente, en 1831, en el año mismo de su muerte, fué condecorado por el Rey de Prusia. Nada le faltaba para hacerse un discreto consejero áulico o un seguro ministro de la corona.

Debía tener, necesariamente, algo de *rond de cuir* (1), pues es imposible que haya agradado al mundo oficial solamente con sus ideas favorables a la monarquía despótica. Por algo era hijo de un empleado del fisco y dirigía una gaceta oficiosa.

Recogía su cultura como el archivista de un ministerio pone juntos los documentos: a fuerza de retazos, de extractos y de recortes que acomodaba por orden alfabético desde jovencito.

Era burgués hasta en el amor por la abundancia de las cosas; en sus libros mete de todo, habla de

---

(1) Empleado público. — (N. del T.)

todo, explica de todo como un "parvenu", de la cultura que enseña sus tesoros.

Sus admiraciones eran las de su tiempo y si admiró a Rossini y a Scribe porque vió que estaban de moda en Viena y en París.

Lo que lo salva es el Hegel segundo, el Hegel del romanticismo y del pensamiento, el cual, hacia los treinta años, cuando está por formar su sistema, entra en comunión más profunda con el mundo espiritual germánico.

La muerte del padre — 1799 — de quien heredó 3.154 goldens, le había dado un poco de independencia y en enero de 1801 se establece en Jena, que entonces era el centro intelectual de Germania, donde estaban los románticos de la primera generación, Zieck, Novalis, Schlegel y donde conquistó la amistad de Schelling. Fué allí donde escribió su paralelo entre Fichte y Schelling; la memoria sobre la órbita de los planetas; donde comenzó sus lecciones como docente privado; donde inició, con Schelling, el Diario Católico de Filosofía, desde donde ataca violentamente a Kant, a Krug, a Reinhold, a Jacobi, a Solger, a Hamann, a Gorres. Es en este tiempo — desde 1801 a 1806 — que forma sus primeras ideas personales, que elabora su sistema, que expone su teoría del universo, que describe su descubrimiento en la *Fenomenología del Espíritu*. Hace todo esto en una ciudad romántica, entre amigos románticos, teniendo como íntimo amigo a un filósofo como Schelling, que además de ser pensador es poeta.

El orgullo de sí mismo y de la humanidad a la que pertenecía, la admiración por los grandes in-

dividuos, por los héroes voluntarios, por Richelieu, por Napoleón, alma del mundo, por el enérgico Federico de Wurtenberg, su entusiasmo tomado a la Grecia primitiva con la ayuda de Holderlin (1), su espíritu paradojal, su humor crítico y batallador, su instinto negador, su cosmopolitismo intelectual, sus viajes, y su interés por el arte, son tantos caracteres que le dan un aire de familia con los románticos de Germania y de fuera.

Y en efecto: en Francfort, a fines del 1797, junto con Holderlin y Sinclair (2) aprendía actitudes a lo Chateaubriand, hacía versos melancólicos y desolados y más tarde Cousin, que fué a buscarlo, lo halló con la frente llena de nubes, avaro de palabras, inmóvil y triste como un Manfredo o un Fausto de un drama filosófico y romántico. Pero de un romántico forrado de burgués no podía salir sino una filosofía contradictoria, agitada preocupada, y la gran preocupación de un empleado que se siente romántico, es la de quererse liberar. En efecto, Hegel es, después de todo, *un romántico que quiere liberarse del romanticismo.* Su filosofía es el producto de esta tentativa y de este esfuerzo. Su sistema es una fuga hecha con la cabalgadura del enemigo.

---

(1) Juan Cristián Holderlin. — Poeta y filósofo alemán, amigo de Hegel, de Schelling y de Schiller. Fué el primero que tradujo Edipo Rey y la Antígona de Sófocles. — (N. del T.)
(2) Juan Sinclair. — Filósofo y militar alemán, discípulo de Kant y de Fichte. — (N. del T.)

II

EL ANTIRROMANTICISMO DE UN ROMANTICO

Yo sé todo lo que hay de vago, de artificial, de impreciso, de relativo en la palabra Romanticismo. Precisamente por esto la empleo. Cuando se trata de grandes fenómenos, de grandes movimientos no hay nada más preciso que una palabra indeterminada. Usando una bien definida, se excluye toda la complejidad y la variedad de la cosa. Todos los grandes movimientos son confusos, contradictorios, indefinidos; quererlos determinar es lo mismo que mutilarlos y desfigurarlos.

Romanticismo, en su amplísima zona de significado, expresa algo real, de lo cual sentimos la unidad aunque no podemos demostrarlo. Es un conjunto de estados de alma que dan origen a obras y fórmulas distintas.

Lo que un hegeliano llamaría la idea del Romanticismo es la adoración del yo.

El yo, que se quiere liberar literariamente, produce la batalla contra la poética de Aristóteles, los preceptos de Baileau, los límites de la retórica, las clasificaciones de los géneros e invoca, con Novalis, la poesía indefinida e infinita — el yo que se quiere liberar de los modelos antiguos recurre a los menos gastados del medioevo — el yo que quiere liberarse de la realidad vulgar e inmediata, se refugia en la leyenda, en la fábula, en el pasado — el yo que quiere liberarse de los confines de la pequeña patria, se vuelve a las fuentes lejanas, a

la estética extranjera y abre el camino a la literatura comparada — el yo que quiere abrazar todo, el cielo y el infierno, el llanto y la risa, la fiesta y la sangre, produce el hacinamiento, la mezcla de los géneros, o sea el drama romántico — y finalmente, el yo que quiere afirmarse en sí mismo, hacerse el centro del mundo, la meta de las admiraciones, se describe, se anatomiza, se canta, se expone, produce la suma del arte dramático que es el lirismo.

El yo halla obstáculos en todas partes, enemigos por cualquier lado, y los guardianes de la tradición lo combaten, la realidad pequeña y estrecha lo circunda y lo oprime, y el genio no es bastante potente para dar vida duradera al gran sueño. El romántico es melancólico, es pesimista, es René y Obermann, es Byron y Novalis. La esencia del romanticismo es, pues, el culto del yo o sea el individualismo; la liberación del yo es el espíritu de rebelión; el contraste entre el yo y las cosas o sea la contradicción continua y dolorosa.

Traduzcamos todo esto a la lengua especulativa y tendremos el subjetivismo, el culto a los héroes de la unidad, el espíritu de movimiento y de renovación, el sentido de lo contradictorio permanente y necesario. Todo esto aparece, más o menos velado en el hegelianismo.

Orgulloso, individualista, admirador de los grandes, Hegel hace de su filosofía un subjetivismo más profundo que el de Fichte poniendo no el yo abstracto, sino lo que hay de más interno, de más profundo, la idea, el pensamiento en acción, como raíz del mundo. El nóumeno kantiano, el absoluto

indefinido de Schelling, no eran humanos, no eran nuestros, eran conceptos misteriosos, sin un contacto íntimo con el alma nuestra. La idea, por el contrario, es humana y halla su expresión más grande en la humanidad, en el pensamiento humano.

Del hombre, él hace una manifestación divina, hace un Dios o un creador de dioses. De la humanidad hace el centro y el tabernáculo de su sistema; de sí mismo hace el punto más alto del pensamiento absoluto. Haciendo la epopeya de la idea, él se canta a sí mismo. También él ha partido de la lógica, del pensamiento, y después, con Schelling, ha ido a la naturáleza; para retornar luego a sí, para crear el espíritu absoluto y terminar con la apoteosis del idealismo absoluto, o sea de su pensamiento, o sea de sí mismo. En lugar de exaltar sus amores, él ha exaltado su metafísica. Para Byron, una mujer o un caballo eran las cosas más dignas de sus cantos; para Hegel son los descubrimientos dialécticos y las ideas universales, ambas cosas subjetivas, ambas cantan las propias conquistas.

El romanticismo es revolución y Hegel se reveló a su tiempo, desde joven. Pero después el burgués entra en escena. Hegel se siente atormentado por la necesidad de la verdad, de la certeza, de la estabilidad; se ve rodeado de la duda, de la incertidumbre.

Paralelamente es un romántico pesimista que se duele no de los males del mundo, sino de los del pensamiento, y es un preceptor maduro y prudente que quiere salir de la confusión y de la guerra, que desea una filosofía definitiva, absoluta, que conten-

ga todo, que explique todo y que sea cierta y completa.

Pero para hacer esto, para lograr la filosofía absoluta y universal, no hay que colocarse dentro de lo erróneo. Para conciliar lo verdadero y lo falso, hay un obstáculo: la contradicción. Hegel la salta con un caballo encantado que conoce bien otros obstáculos. Por otra parte, Hegel tiene en cuenta el buen racionalismo wolfiano y sabe que la razón, siendo un instrumento nuestro, siendo cosa interna, clara y rigurosa, sirve para poder manipular cómodamente el universo. No hay más que transformar el Ser en Pensamiento, lo real en racional y viceversa, poner la razón a fondo y podremos hacer nuestra voluntad.

Para salir del torbellino romántico necesitaba hacer las cosas sin descuidarse, tratándolas hábilmente. Lo curioso es que en esta tentativa de huir del romanticismo, para hallar la doctrina firme, dogmática, demostrab'e, definitiva, Hegel ha empleado medios románticos y se ha mostrado romántico.

El romanticismo que sustituye a las tranquilas tragedias clásicas el tumultuoso drama del tiempo de Elisabeth y del "Sturm und Drang" (1), que ríe de las inmóviles poses académicas y populariza sus te'as de hombres que se agitan, de caballos que corren, es la doctrina del movimiento contrapuesta a la tradición de la calma helénica. El *Entwückelung* (2) hegeliano, este impulso eterno que anima las cosas y las lleva de la Idea a la naturaleza, de

(1) Tempestad y Tormenta. — (N. del T.)
(2) Desarrollo-evolución. — (N. del T.)

la naturaleza al espíritu, del espíritu objetivo al espíritu absoluto, es pues, más bien que una idea, un instinto romántico.

Y es romántica la conciliación de lo contradictorio, romántica por ese sentimiento de contraste que se nota tras el yo y el mundo, tras el hombre y el hecho, tras el genio y las leyes, y romántica todavía más exteriormente porque corresponde a la mixtura de los géneros literarios, a esa mixtura de tragedias y de farsas, de lírica y de epopeya, que forma una de las características del drama romántico.

La vida, que es triste y alegre, épica y lírica, era reflejada en el drama, uniendo los arrojos de los héroes con los chistes del bufón de la corte, las confidencias amorosas con el tumulto de las armas De este mismo modo Hegel pudo conciliar en su sistema, todas las antinomias del pensamiento en una superior unidad metafísica. Hegel ha tenido un solo sucesor, igualmente grande y famoso: el consagrador del drama romántico, Víctor Hugo. Hegel, como el poeta francés, ha ensayado la lírica, la épica y el drama, pero esto lo ha hecho en la filosofía. Sus caracteres románticos se manifiestan, se muestran, se amontonan en todas partes. ¿Sus libros no parecen grandes aventuras metafísicas, poemas caballerescos del espíritu, donde lo absoluto, el héroe invisible, aparece y desaparece, muere y resurge, como un caballero encantado o un mago ultrapotente? ¿No se asemejan sus libros a las catedrales góticas, profundas, altas, complicadas, más bien que a templos paganos, simples y abiertos al sol? ¿Su filosofía, no tiene aspectos medioevales, no es unitaria como el catolicismo, absolutista como el feudalismo?

Su rebeldía contra la vieja lógica aristotélica inmóvil y apretada, es paralela a la rebeldía de los románticos contra la retórica pseudo-aristotélica, igualmente inmóvil y apretada. Como los románticos combatieron contra la famosa unidad dramática, así también Hegel combate contra las categorías fijas.

En él, vemos el uso de los símbolos, tan caros a los románticos, vemos el gusto de lo infinito, la mezcla de todas las cortesías, de todas las filosofías, la abundancia de las apariencias, el uso de las imágenes. Hegel, aunque grite contra Schelling, por haber introducido la fraseología poética en la filosofía, es en muchos casos poeta, y usa de las imágenes. Llega hasta la exageración enfática como cuando para indicar el arribo supremo del espíritu adorna esta frase con un estilo parecido al que se usaba en el siglo XVI: "*Entrambos los recuerdos se fusionan, hacen la historia concepcional, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y certeza de su trono, sin el cual sería el inanimado solitario; sólo de la copa de este reino él espumea en su infinidad*". Pero el hegelianismo, que es romántico en tantos lados, es también, como hemos visto, un esfuerzo por desembarazarse del romanticismo. Hegel es un pesimista del pensamiento, pero quiere llegar al optimismo universal.

Hegel es revolucionario y rebelde, pero lo es para establecer una doctrina encerrada, dogmática, firme, como la escolástica medieval; Hegel parte del subjetivismo, celebra al hombre, pero es para llegar a la humanidad y de ésta a la Idea; Hegel se contradice a menudo, pero es para llegar a una con-

ciliación definitiva; hace un sistema de movimiento, es cierto, pero lo hace para concluir retornando a sí mismo, encerrarse en un cerco y reposar en la última identidad; pone el progreso y la liberación como "*leit-motivs*" y llega a la doctrina más estrechamente conservadora y absolutista que pueda imaginarse.

Es romántico, fué romántico y no se puede librar del todo del romanticismo pero lo emplea como instrumento de fuga. Quería hacer que el romanticismo se suicidase, se convirtiese en su propio verdugo. Es un encantador que quería triunfar sobre el demonio con el mismo demonio.

Pero no nos convence: su idea del progreso, de la liberación, servirá a los revolucionarios del 48, llegará hasta el anarquismo lógico de Stirner; su estética servirá de texto evangélico a los románticos posteriores; su sistema conciliativo y unitario contentará los ánimos por algunos años, pero después será puesto a un lado como un objeto inservible.

Para los rebeldes auténticos es demasiado burgués, para los conservadores sedentarios es demasiado agitador. Su romanticismo no lo salvó de las preocupaciones ordenadoras y de los temores escépticos y por otra parte su filisteísmo no le impidió ser un poeta conceptuoso y un aventurero de la imaginación. Por haber querido abarcar todo, no logró atrapar nada. Por haber querido explicarlo todo, no explicó nada y esto es lo más grave. No sólo no acertó a librarse del romanticismo, sino que tampoco llegó a iluminarse. Esto es lo que aún nos falta por ver.

III

LA OBRA MAESTRA DE LO INCONCEBIBLE

Kant había enseñado la modestia en la filosofía y la había desaconsejado si se quería emplear en las grandes gestas.

En sus pequeñas manos era transformada nada más que en una descripción de procesos cognoscitivos y en una imposición de preceptos éticos — una gnoseología prudente y una moral inflexible. — Hegel, después de Fichte y Schelling, la trae de nuevo a los grandes horizontes, le inspira los antiguos deseos, la eleva sobre las cimas y sobre las nubes.

El comprende que la filosofía, si quiere ser tal, debe ser absoluta, definitiva, universal. Si no es absoluta, significa que depende de cualquier otra cosa, que todo le huye, que no encierra en sus fórmulas todo lo que se puede pensar. La filosofía debe ser, pues, una metafísica, y una metafísica monística. Necesita no declarar su impotencia y es preciso que sea unitaria sintetizando los misterios de la conciencia, sin abandonar su propio reino, que es lo universal.

La filosofía de Hegel es una de las que satisface más completamente estas exigencias. Es absoluta, universalista y monística hasta el punto de ser ininteligible.

En efecto: el carácter más saliente del sistema es el uso continuo, inmoderado, imprudente de lo inconcebible. Parece que a Hegel le produjera náuseas la claridad y le gustara emborracharse de ab-

surdos. En ciertos momentos sus libros se asemejan a documentos sobre la locura del lenguaje; hay en ellos enroscamientos y sobrecargazones de palabras oscuras y altisonantes que están juntas porque el filósofo nos las ha agrupado.

James obtuvo de la lectura de sus páginas un efecto similar al que producen las inhalaciones de gas. Con todo esto yo no tengo ninguna intención de calumniar a Hegel. El ha hecho con celo su profesión. La filosofía, si miráis bien, no es, en tanto que es filosofía, nada más que una serie de problemas inconcebibles a los cuales se les dan soluciones igualmente inconcebibles. El nóumeno, por ejemplo, del cual no se sabe nada y no se puede decir nada, y que por eso explica todo, es un producto esencialmente filosófico. En suma el absurdo, lo no pensable, lo no comprensible, son los elementos necesarios de toda construcción especulativa. En este sentido Hegel es el filósofo más filósofo que yo conozco. El nos ha dado la obra maestra de lo inconcebible.

Comenzad por la heroína del sistema, por la Idea, por la Razón que actúa, es, y absorbe todo. Nadie sabe qué cosa puede ser, nadie — permitidme este juego de palabras — tiene idea de la Idea.

Cuando Hegel me advierte que es la ley y la esencia del mundo, cuando me asegura que es lo absoluto, cuando me representa sus paseos a través del universo, yo me quedo admirado, golpeado, aturdido, pero termino por no entender nada. Tiene demasiadas filiaciones para ser reconocida y por eso parece que no tuviera ninguna.

En efecto, lo que comprendo es que la "Idea es todo", lo que, naturalmente, me impide compren-

caracteres que yo atribuyo a la naturaleza son de la Idea, o sea que la Idea es naturaleza y pensamiento al mismo tiempo, que la naturaleza tiene los caracteres del pensamiento y que el pensamiento tiene los caracteres de la naturaleza, esto es, indistinción completa, caos primordial, incomprensión definitiva.

Hegel es aquí la víctima de su gran sueño de absoluto. Lo absoluto es lo solo, es lo único, es lo libre. Necesita, por eso, definirlo con el dualismo cartesiano que nos impone una substancia pensante y una substancia extensa. Necesita unificar, fundir, identificar, llegar a lo absoluto con un signo de igualdad. Y Hegel hace el mágico signo, empuña su varita, y pronuncia la fórmula famosa: El Sér es el Pensamiento, el Pensamiento es el Sér. Ahora la incomprensibilidad se complica. Se crean los sinónimos de términos ininteligibles. No es más la Idea absoluta, solamente que es idéntica al todo, pero también se parece al pensamiento humano, ya que se dice que las categorías no son sólo modos nuestros de pensar las cosas, sino son también modos de ser de las cosas mismas. Pero si el Pensamiento está hecho del Sér y viene de él, es claro que no se trata del pensamiento que yo y vos conocemos, sino de otro, abstracto y universal, del cual, como en el asunto de la Idea, nosotros no acertamos a comprender nada.

En cuanto al Sér, el caso es más curioso todavía. Hegel en su lógica, admite que el Sér es un abstracto. Por lo que sabemos, un abstracto presupone algo que abstrae, o sea lo que se llama pensamiento. Pero según Hegel, el pensamiento es una

der todo el resto. Hasta que me habla de razón, o sea de una forma de actividad que es propia de ciertos seres llamados hombres y que se distingue de ciertas otras actividades, y de ciertas cosas a las cuales se aplica, yo comprendo casi completamente. Si me habla de una idea, por ejemplo de la idea de la ley o de la idea social, yo puedo llegar a comprender con una cierta aproximación lo que me quiere decir. Pero cuando me echa en cara *"la Idea"*, la Idea, única, universal, absoluta, yo me doy en seguida por vencido. Porque si la Idea hegeliana es verdaderamente tal, debe ser absoluta, o sea absolutamente única y únicamente absoluta. Fuera de ella no debe ser nada, absolutamente nada, ni siquiera el pensamiento que la piensa. Ahora bien: vos sabéis que conocimiento es distinción, relación, comparación y que no se conoce lo que no es diferente o separado. Nosotros no conocemos más que por contraposiciones.

Luego, si la Idea es todo, si todo es Idea, ¿a dónde deberé recurrir para extraer un término de confrontación, de división, que se precisa para entender qué cosa es la Idea? Si el ser distinto de cualquiera otra cosa es la condición necesaria para la inteligibilidad, ¿cómo podré entender la Idea, la cual no puede ser en nada distinta si ella es todo y todo es ella? Yo distingo la idea por medio de aquello que no es idea, por la naturaleza, y supongo que sus caracteres son opuestos e irreductibles. Encuentro, por ejemplo, en la naturaleza, la variedad y la movilidad, mientras que en la razón, noto la tendencia a lo unitario y a lo uniforme. Pero Hegel me afirma que yo me engaño, que los

formación posterior, es un producto que se halla solamente en la tercera esfera del mundo natural, y que antes, en las formas en las cuales no conocemos, no aparece más que en la primera del mundo espiritual.

En una palabra, el pensamiento es una de las últimas manifestaciones del *devenir* (1). Pero ¿cómo es entonces que el Sér es aquéllo que precede al devenir, y en qué forma el pensamiento es el creador del Sér? ¿No os parece que sería lo mismo que decir que un fulanc — el pensamiento — es el padre del propio abuelo-sér?

Pero éstos no son más que pequeños incidentes.

Tornemos a la célebre identidad del Pensamiento y del Sér. Comencemos por observar que, afirmar la identidad de dos cosas es reconocer un pleonasmo, porque si son una misma y única cosa, un solo nombre debería bastar y en vez de hacer una fórmula convendría escoger una sola palabra. Es extraño que por tanto tiempo hayan sido impuestas y conservadas dos palabras para indicar un único objeto. Con dos nombres tendrán que indicarse dos concepciones diversas o dos lados diversos de una misma concepción. Pero Hegel no se acomoda ni a lo primero ni a lo segundo.

La primera hipótesis sería contraria a su hipotética identidad, y la segunda no puede admitirla

---

(1) Devenir. — Esta palabra la usan Hegel, Spencer y Bergson para definir el movimiento, el cambio, el progreso y la evolución de los seres. Heráclito, que pensaba lo mismo, fué refutado por Parménides quien afirmaba lo contrario, es decir, que el ser es inmutable. — (N. del T.)

porque la naturaleza es una razón que se hace y la razón una naturaleza que se conoce. El dualismo no es muy comprensible, de acuerdo, pero en resumen, es el único medio para llegar al máximo de universalidad, conservando el mínimo de comprensibilidad. Cuando los cartesianos hablaban de cosas inanimadas, pasivas y de seres espirituales, activos, ordenadores, hacían las dos masas grandes generalidades posibles y relativamente se hacían comprender.

Spinoza y Schelling, que querían reportar los dos generalísimos a un único absoluto indefinido, no hicieron en fin de cuentas, más que obedecer al instinto de la unificación completa, pero Hegel no se conforma. No considera las cosas como dos lados visibles de un ignoto, sino que quiere establecer dentro de ellos una ecuación substancial. Representa a ambos con términos universales, o sea incomprensibles, y llega a la igualdad de dos inconcebibles, es decir, de dos grupos de sonidos y de signos sin contenido. Esta igualdad es un aniquilamiento.

Hegel creyó haber hecho un buen negocio y supuso haber terminado para siempre la gran cuestión entre empiristas y racionalistas. Desde el momento que la razón no sólo es aquélla que dispone las cosas sino que es también la disposición natural de las cosas, desde el momento que todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real, no hay más necesidad de indagar si las cosas han dado al espíritu las categorías o si el espíritu ha impuesto las categorías a las cosas. Pero, o yo me

equivoco, o en todo este asunto hay anidado un bello paralogismo.

Hegel admite que la naturaleza precede al pensamiento, por lo menos al pensamiento humano, es decir, el único que conocemos, que usamos y que entendemos. Luego, o se admite con Kant que las categorías son dadas por una actividad a *priori* del espíritu y entonces si la razón está también en las cosas, también en éstas está el a *priori*. Esto significa que el pensamiento no tiene ninguna forma a *priori* y entonces carece de categorías. Pero ahora, ya que el pensamiento es posterior a las cosas y debe conocer las cosas, ¿quién podrá destruir la creencia de que el pensamiento forma las cosas por sí mismo? Si el pensamiento tiene ya la razón en el momento en que comienza a conocer, significa que tiene el a *priori* y que no podría conocer sin esto, es decir, que la naturaleza, no es racional; si de lo contrario no lo tiene y lo adquiere conociendo, significa que las cosas mismas lo dan al pensamiento, que el modo de ser de las cosas es aquéllo que se llama modo de pensar las cosas.

El pensamiento se forma las ideas de razón sobre la naturaleza, y llama ordenado lo que sucede habitualmente, es decir, de lo real atrae lo racional. Siendo así es evidente que volviendo a la naturaleza el pensamiento nos traiga lo que no trajo, y ya que su racionalidad está hecha sobre la naturaleza descubra que la naturaleza es racional. Vos habéis llamado razonable lo que es natural, y por fuerza llamaréis natural lo que es razonable.

En resumen: la identidad no me explica ni la razón ni la naturaleza, no me dice por qué las co-

sas no son del modo que son, ni por qué nosotros las pensamos de ese modo. Por huirle al dualismo, hemos caído en una perfecta oscuridad.

Pero Hegel se asemeja a un felino y parece que viera mejor entre las tinieblas. Así, él no se contenta con haber colocado lo inconcebible al principio del mundo, y de haber establecido la igualdad de dos inconcebibles, sino que por medio de otro inconcebible pone en marcha la suprema inconcebibilidad.

Ya que queriendo unir y concentrar todo en su sistema logró poner juntas las más locas contradicciones, las más enigmáticas antinomias. Hegel debió pensar en orden en todo, en conducir de acuerdo la inmensa multitud de cosas, de pensamientos, de silogismos, de historias, de hombres que él quiso tener encerrados en su mano. Para que todo estuviese unido, necesitaba superar la contradicción y para superarla no hay otro medio que el tiempo, o sea el "*devenir*".

Y aquí está Hegel, el hombre de las ideas originales, que nos hace asistir a la suma más rara de la lógica: al nacimiento del devenir. En verdad, se trata de un bien extraño nacimiento. El es, nos advierte el filósofo, lo primero real, el gran concreto, la primera y última palabra de esta marcha fantástica que es el idealismo absoluto. Pero sus genitores son, extraño y admirable caso, un abstracto vacío y un inconcebible absoluto. Todos saben cuál es el primer movimiento de la dialéctica hegeliana. El "*ser*", o sea el concepto más simple y más universal, se opone al "*no-ser*" que a

pesar de ser opuesto es idéntico, y de ésta oposición nace el "*devenir*".

En efecto el ser en sí, el ser indeterminado, que no es ni esto ni aquéllo, es lo mismo que nada, que el no-ser, es decir, es antinómico e igual. Lo que puede conciliar estos enemigos gemelos, no puede ser más que una cosa que sea y que al mismo tiempo no sea. Así comienza el famoso triple movimiento dialéctico, que va de la tesis a la antítesis para reconciliarla con la síntesis y que se perpetúa en todo el sistema, con la regularidad y la prontitud de un ejercicio militar.

Comienza, pero comienza mal. El ser es lo primero lógico, es un abstracto, el supremo abstracto, tan abstracto, que se desvanece y termina no pareciendo nada.

Ahora, ¿cómo comprendéis vos que de esta abstración por excelencia, pueda surtir la acción concreta por excelencia, o sea el "*devenir*"? Lo contrario origina lo contrario, afirma Hegel.

Pero aquí no estamos frente a dos opuestos, sino a dos idénticos, al ser y al no-ser, que son, según él, la misma, la mismísima cosa.

Si son iguales, y los dos son abstractos, y aquéllo que la concilia, que los une, o sea el "*devenir*", es idéntico junto al uno y al otro, ¿cómo, pues, se desenvuelve así tan maravillosamente este concreto? ¿Quién nos explicará este milagro?

La explicación está en esto: que en el fondo el "*devenir*" no deriva de nada, es lo primero verdaderamente primero. Sus precursores son impensables, lo que quiere decir que el sér, es el hombre general con que se denomina todo lo que es, y el

no-sér, la nada, lo que no se puede determinar escribiéndolo o diciéndolo, no se puede pensar por más esfuerzos que hagamos, porque si lo pensáramos significaría darle una existencia.

Y si éste sér y no-sér fuesen pensables, reales, no se ve la manera cómo se podría definir el devenir y cómo éste podría ser el uno y el otro al mismo tiempo. ¿Quién es el que ha puesto en relación el sér y el no-sér y los ha hecho chocar uno contra el otro? ¿De dónde proviene la inquietud del Sér primordial del que nos hablan los hegelianos y que sería la causa de este movimiento? ¿Tal vez del fastidio que le causa al pobre Sér el hecho de estar obligado a estarse sólo con el poco afable y poco visible No-Sér? ¿No nos daría resultado ver las manos de Jorge Guillermo Federico Hegel, que los unió únicamente para hacer nacer su predilecto? ¿Y en qué sentido se puede afirmar que el devenir sea realmente sér y no-sér al mismo tiempo?

Si recurrimos al significado común de devenir veremos que se trata de una cosa que es y se convierte en otra, o sea, cambia de forma la superficie, la apariencia de su sér. Si yo tomo un trozo de hierro y me pongo a golpearlo, yo siento que se calienta, que no "es" precisamente lo que "*era*", pero entonces "*era*" y "*es*" también después. Ha adquirido un carácter que no tenía, es decir, su modo de ser, se ha modificado, pero no ha cesado de hacer parte del ser. En todo esto yo no acierto a ver ni siquiera por un instante el fantasma legendario de la nada. Pero hay otro modo de entender el devenir que podría hacer más al caso de los hegelianos.

Está el caso de entender que tras la cosa como es y la cosa como será, no exista continuidad, sino una especie de salto, un intervalo vacío.

El devenir, ya que indica el pasaje y nada más que el pasaje, no podría concebirse más que como salto, como intervalo que separa los dos estados, esto es, sería lo incomprensible, lo vacío, lo invisible, en una palabra, nada más que el sedicente no-sér. Y entonces sí que no acierto a ver en el devenir ni siquiera la sombra del sér. En resumen: o el devenir no tiene nada que ver con el sér o es completamente no-sér; o no es devenir o no es nada absolutamente. Como se ve, este embrollo resulta trágico.

Ello es que el devenir como todos sus compañeros que se agitan en el mundo puramente verbal de Hegel, es un inconcebible que tiene un oficio inconcebible. No se comprende qué es lo que puede ser ni qué es lo que puede hacer. En la lógica hegeliana tiene la parte más cómica que se pueda imaginar: la de conciliador de los idénticos.

Cuando veáis dos hermanos que se abrazan y se besan, y se quieren y van de acuerdo porque el uno es el otro, y los dos forman uno, id allá, tratad de ponerlos juntos, tratad de establecer el acuerdo, de restablecer la paz, de hacer la parte de conciliador amistoso. Cuando hagáis todo esto la gente que os vea se reirá detrás vuestro y seréis el bufón más idiota de la tierra, pero no importa, porque no haréis más que imitar al señor "*Werden*", creación especial de Jorge Hegel, filósofo particular de S. M. el Rey de Prusia.

Creíamos estar en algún bizarro reino aristofa-

nesco y en su lugar nos hemos encontrado en una "*Lógica*" impresa en la profunda Alemania en el año de gracia de 1812. Y aventuraos a pedir el pasaporte de este incansable peregrino ideológico, que corre por todas partes, se muestra en todo lugar, ¡hace todas las poses y es el verdadero factótum del sistema!

No por nada es un Proteo de mil vueltas y de mil actitudes. Si concebís el devenir en su significación más vulgar, no haréis otra cosa que repetir este viejo proverbio: "*Todo nace, vive y muere. Todo lo que nace debe morir, todo lo que muere puede renacer*" Reconoceréis que no era menester toda la "*Fenomenología*" para afirmar este lugar común de la sabiduría empírica.

Pero, para no ir en contra del buen nombre de Hegel, trataremos de creer que en esa "*Fenomenología*" hay algo profundo.

Comencemos a reconocerlo. Desenvolver significa cambiar, transformar significa que una cosa se desembaraza de algo, que se convierte en otra, que se desvía o se modifica. Pero, ¿cómo es que nosotros llegamos a reconocer el desenvolvimiento? Simplemente confrontando "*dos*" estados "*diversos*", en tiempos diversos, de una cosa a la cual suponíamos una cierta persistencia fundamental. Por muchas tentativas que se puedan hacer, nosotros no podemos más que describir los estados diversos o sucesivos o sea separados en el tiempo y en la cualidad. Lo que podemos afirmar es que en el momento "a", el objeto "A", posee el carácter "y", y que viceversa en el momento "a" el mismo sujeto "A", no presenta más el carácter "y" sino el de "z".

O sea, nosotros no podemos afirmar más que la diferencia de dos estados, separados por intervalos de tiempo, de los cuales no podemos imaginar la continuidad. Dividid en unos cuantos períodos el transcurso temporal de una transformación y siempre tendréis intervalos, interrupciones, vacíos. Multiplicad los períodos, y los intervalos disminuirán su extensión y aumentarán de número; si los centuplicáis serán cien veces más pequeños, pero serán cien veces más numerosos. Todo el trabajo de la ciencia, inspirado en las ideas de desenvolvimiento, consiste en aumentar los estados intermediarios, lo que no hace más que aumentar la dificultad de abordarlos.

Aquéllo que nos importaría saber a punto fijo, sería el intervalo, el hecho del devenir, el acto, el período inaferrable. Pero no lo sabemos ni podemos saberlo. La palabra devenir no es más que un símbolo ininteligible puesto a llenar una cosa impensable.

El afirmar una diversidad en el tiempo no nos explica lo que en este tiempo sucede, porque subdividiendo hasta el infinito se deben obtener siempre momentos irreductiblemente diversos; de otro modo no se podría llegar a la máxima diversidad. La razón no puede tratar más que de distintos: lo que cambia sin interrumpirse es experimentable pero inexpresables. O nosotros nos informamos del sentimiento interno, de aquél que James llama el "*mind-stream*", y que da verdaderamente el sentido de lo homogéneo, o de lo contrario expresamos en términos razonables una vista del mundo sin que podamos huir de las exigencias necesarias al

pensamiento discursivo. El devenir puede ser psíquico pero no racional: o calla o habla.

Pero Hegel, en sus grandes alabanzas, no se ha resignado a callar, antes bien; ha intentado decir lo que nadie había dicho, de hacer posible lo imposible, de trascender la razón con los medios racionales, de superar hasta las leyes necesarias del pensamiento, o sea los principios de contradicción.

Si no ha vencido, necesita pensar en la enormidad de la empresa.

No sólo Hegel debía vencer los obstáculos naturales, sino también aquéllos que él mismo se había creado con su propia inexperiencia analítica. El principio de contradicción que él ha creído superar, se revuelve contra él y le hace huir porque no lo ha examinado a fondo.

Dominado por el bello sueño de trastornar, de desbaratar la vieja lógica, no se dió a pensar en apropiársela para profundizarla, preguntándose: ¿Dónde es que el principio de contradicción tiene valor?

Miremos a nuestro alrededor, tomemos directamente lo real en su forma menos ordenada, en sus presentaciones, y deberemos reconocer que en los actos de experiencia, en aquellos que se llaman cosas según la costumbre, no hay la más lejana sospecha de contradicción. Yo no veo una cosa misma, al mismo tiempo, verde o roja, derecha o inclinada, escabrosa o lisa. Todos los cambios se verifican en el tiempo y entonces la contradicción no está en las cosas, sino tras los recuerdos y las cosas presentes. La contradicción no aparece más que

con el pensamiento, con la descripción y sobre todo con la interpretación de las cosas.

Un hombre dice que A procede de B y otro sostiene que procede de C; el mismo hombre dice hoy que B es causa de A y después de un año que A es producto de B.

Aquí está todo lo que se llama contradicción.

La cual, advirtámoslo bien, sólo es lógica entre individuos diversos en el mismo momento o entre momentos diversos de un mismo individuo. La verdadera contradicción, que consiste en afirmar y negar a la vez una cosa, es rara e inconsciente. Un ejemplo clásico es aquél de los agnósticos, los cuales no hacen más que afirmar el conocimiento de lo que afirman incognoscible. Admitiendo esto sería poner fuera del dominio de la contradicción nada menos que todo el mundo de las cosas, todo el mundo de la experiencia no discursiva, todo lo que Hegel llama Natura.

El mal sería por eso limitado si nuestro filósofo admitiese que la natura está fuera de la razón, o sea de aquella que sola puede contradecirse, pero vosotros sabéis que para Hegel todo lo que es real es racional y que por algo él ha puesto el principio de la actividad racional, o sea la Idea, como substrato del Universo.

Si la naturaleza es racional, también ella debe ser contradictoria y si está fuera de la razón entonces el principio superador de la contradicción es limitado y no universal como Hegel sostiene. En el primer caso, es injusto con la experiencia; en el segundo caso, es injusto consigo mismo. La salvación estaría en la identidad entre naturaleza y

razón, pero ésta, a su vez, tiene necesidad de ser demostrada y nosotros hemos acordado que no sólo no es probable sino que ni siquiera es pensable.

Pero Hegel, semejante a un héroe de alguna antigua epopeya, no se asusta, no tiene miedo, no se aterroriza. Más corajudo que don Quijote da la Mancha es capaz de edificar molinos por sí mismo para darse el gusto de echarlos por tierra.

Así, después de haber querido hallar la contradicción en la Naturaleza, donde *a priori* es imposible concebirla, y después de haber confundido oposición y diferencia con contradicción para triunfar sobre enemigos más numerosos, no supo salir del abismo donde él se había arrojado por su voluntad. Desafió y provocó a la contradicción, pero no lo superó.

¿Cuáles son las vías **para tentar la** conciliación de los contradictorios, para hacer que la contradicción se resuelva en una síntesis superior? Son, según creo, sólo tres, de las cuales dos no concilian y la tercera no es posible.

O se trata de hacer la conciliación en el tiempo, considerando uno de los términos como un momento del otro, probando y concibiendo la continuidad del devenir, o se trata de conciliar dos términos reportándolos a un término superior y más general. De este último modo estamos forzados a admitir que esos dos términos que se suponen inconciliables, tienen por lo menos un carácter común, porque toda idea general tiene origen en la abstracción de un lado común a todos los componentes, de manera que si dos contradictorios tienen un carácter idéntico, hay que admitir que en este caso

la conciliación se efectúa de un modo puramente verbal, porque las cosas nos interesan sobre todo en aquello que difieren.

Habría un tercer modo y sería el único, para obtener la verdadera conciliación, pero tiene el defecto de aparecer radicalmente imposible. Sería hallando un término en el cual estuviesen contenidos realmente tanto los caracteres esenciales del uno como del otro, pero un término tal no podría formarse, ya que toda definición incluye precisamente la condición de no contener caracteres opuestos, y por otra parte el significado de la palabra no sería determinado y como no tendría uso práctico se produciría una confusión del lenguaje infinitamente superior a la que hoy se trata de eliminar. Así como en la naturaleza no se puede hallar una cosa que sea visible e invisible al mismo tiempo, una flor que sea perfumada y nauseabunda, un animal que sea mamífero y ovíparo, así también no se puede hallar en el lenguaje un vocablo que indistintamente signifique cosas contrarias Tendrá que ser hecho precisamente para detener los aspectos más constantes y concordes a través de las mutaciones de las cosas. Tanto es esto imposible, que el mismo Hegel, cuando quiso buscar este término, no pudo hallarlo, por lo cual tuvo que recurrir a una palabra concorde con un solo aspecto de las contradicciones en juego, atribuyéndole con frases sin sentido, para citar un caso famoso, con la antinomia de finito e infinito.

Obtenido el devenir se advierte que el ser se determina y se define. Pero el sér finito se prolonga hasta el infinito y he aquí una nueva contradicción

que es preciso eliminar para que la razón no se escandalice. ¿Y cuál es el término afortunado que reune en sí la realidad de lo finito y la majestad de lo infinito?

Nada menos que el "individuo", o sea un concepto que parece la esencia misma de la perfeccion, de la terminación, porque no se es individual más que cuando se contrapone otra individualidad. Y Hegel. en fin de cuentas, lo confiesa, pero es curioso ver a través de cuántos funambulismos verbales nos transporta.

"El individuo es la unidad de lo finito y de lo infinito. Considerando estos dos términos como excluyentes el uno con el otro, se olvidaría que lo infinito y lo finito están limitados cada cual a sí mismos. Si lo infinito comenzase donde termina lo finito, y si lo finito comenzase donde termina lo infinito, de modo que lo infinito estuviese más allá de lo finito, y lo finito más acá de lo infinito, no sería infinito, porque lo infinito limitado de lo finito no es infinito. El infinito es esencia de lo finito, y lo finito es la manifestación de lo infinito, el infinito existente. El infinito se determina, se limita, se distingue, se le impone límites, en una palabra, se convierte en finito por el hecho mismo de existir. No se existe más que bajo ciertas condiciones, en un cierto modo y en ciertos límites. Existir es definirse. No se existe más que como sér finito. El sér infinito, el individuo, el átomo, es lo infinito existe en un cierto modo, el infinito definido, la cualidad convertida en cantidad." (1)

---

(1) Riassunto in Weber, "Hist. de la philos. Europ." París, 1897, pág. 490. — (N. del A.)

No nos detengamos sobre las continuas incomprensibilidades de que están llenas estas frases, sobre el infinito que se considera como concebible, sobre lo finito que está fuera de lo infinito y podría limitarlo, sobre el infinito que se limita por sí mismo, o sea que se vuelve finito por su voluntad y otras chanzas semejantes y contentémonos con una afirmación: no se puede existir nada más que como ser finito.

Si el individuo existe, es finito, y nada más que finito, y lo que se llama infinito, está fuera de la existencia, está fuera del pensamiento, y si no existe, no se debería hablar y escribir, no pudiéndose tampoco entrar, en ningún modo, en ninguna unificación o conciliación.

Así Hegel destruye a Hegel: después de haber querido demostrar su omnipotencia termina con el descubrimiento de su impotencia. El Dios retorna a ser un pequeño hombre, y después de haber prometido desde el alto y aéreo trono la conquista de lo absoluto, no es capaz siquiera de tirar un prentecillo entre dos palabras. Nos había prometido, en aquella "*Fenomenología*" — que fué, no su viaje de descubrimiento, sino su promesa de descubrimiento — donarnos finalmente el pan de la sapiencia divina, del cual, después del medioevo, se había perdido el gusto y el recuerdo. En lugar de ello nos ha dado palabras y nada más que palabras: palabras brillantes, centelleantes, crepitantes como tantos fuegos de artificio.

Y cuando nosotros hemos querido ir más allá, y quisimos descender bajo las palabras, no encontramos más que el vacío, las tinieblas, el cielo que se

torna oscuro y desierto después que los fuegos se han extinguido. Hegel fué un pirotécnico superior, un maestro del fuego incomparable, digno de ir por las cortes y por los castillos mostrando sus luminosas maravillas.

Pero no ha sido otra cosa: ni siquiera bufoncillo, como Schopenhauer, para tener alegres los lectores. De buen juguetero ha continuado con sus encantamientos con la gravedad de un grande de España y con la pesadez dogmática de un profesor de metafísica.

Ha sido, en suma, un charlatán de buena sociedad. Pero lo ha sido, quizás, sin saberlo. Estuvo entre el mago y el charlatán, y siempre que la diferencia no sea grande, yo estoy por el mago. No tenía bastante libre el espíritu para engañar tranquilamente al prójimo: tal vez era el primero en creer y comprender su imponente fraseología. Por eso no le diré sofista, como tantos lo llamaron. Los sofistas demostraban las verdades más opuestas sabiendo que todas eran verdades o de lo contrario que ninguna era verdadera, y hacían esto conscientemente, por juego, por fines prácticos y sociales. Hegel, en lugar de esto, no quiere saber nada de verdades opuestas, demuestra que todas son idénticas y que se concilian en todo momento, y habla y escribe en serio, con la fe de llevar a los hombres la palabra supremamente verdadera, única y definitiva.

Por eso no le resta ni siquiera la consolación de haber engañado a los hombres, y, aunque conociese a Maquiavelo, no comprendió la famosa frase que afirma que por cuantos engaños se hacen, se

halla siempre alguno pronto a ser engañado. Ha sido en todos los casos, un charlatán concienzudo, un Dulcamara que ha creído en la virtud de sus específicos, un embustero honesto. Pero ha sido también un gran artista. Su sistema es bello, es audaz, es grandioso, es valiente. No es una pequeña y pavorosa cosa oculta bajo los muros, sino una torre gallarda de aspecto, que se alza ávidamente hacia los cielos, hacia los más altos cielos, quizás más allá de los cielos.

Torre soberbia y admirable de una absurda belleza, de una estética imposible. Es hecha con nada, solamente de palabras y de palabras y parece que desafía la tempestad y espera la eternidad.

Hegel, el gran mago de Suecia, ha cumplido el milagro que ningún Merlín había tentado; ha hecho real la gran aspiración románica. Novalis soñaba una poesía que no dijera nada: Hegel ha hecho toda una filosofía que no contiene nada y que no dice nada.

SCHOPENHAUER

Fichte, Schelling y Hegel eran los tres conductores soberbios de la juventud romántica y especulativa de Alemania — conductores audaces, juveniles, venturosos, poéticos, llenos de fe, de fuerza y de entusiasmo. — Sus sistemas eran una sucesión de delirios dialécticos, de bacanales metafísicas, de fiestas dionisíacas del espíritu. Estaban llamados a conducir a los corpulentos alemanes sobre las alturas más furiosas del pensamiento, tenían abierta ante sus grises ojos, la fantástica tierra prometida del conocimiento absoluto. Eran jóvenes en medio de los jóvenes.

Pero hacia la mitad del siglo cambia el espectáculo: Hegel "*è portato vía*" por el cólera — 1831 — y la escuela se divide, se destroza, limitándose, de una parte, a puras repeticiones, y de otra, llegando al paroxismo de la destrucción ideológica—Stirner

— (1); Schelling vuelve a Berlín prometiendo una nueva y definitiva filosofía y en su lugar emprende una inhábil fusión del panteísmo y de cristianismo — 1841; — finalmente las revoluciones de 1848-49 en las cuales hay gran parte de siniestra filosofía hegeliana, abortan.

Después de estos reveses, la Alemania pone juicio y piensa, el valor de la juventud cede el puesto al escepticismo de la edad madura, ésta ha advertido que en fin de cuentas un "schop" de cerveza bebido tranquilamente bajo la protección de la autoridad, es preferible a las bebidas demasiado embriagadoras de la especulación romántica. La prudencia sucede a la creación, el pesimismo gana el puesto al optimismo. La Alemania desilusionada, escéptica, melancólica, regañona, cansada, envejecida, tiene necesidad de una filosofía senil, triste, resignada, prudente.

Esta filosofía la tenía preparada al terminar el 1819 un hombre que esperó la gloria treinta años, y este hombre, que nunca fué joven, que fué el primer triste de su patria, se llamaba Arturo Schopenhauer.

I

Ciertamente, el 22 de febrero de 1788, la señora Juana Enriqueta Schopenhauer — nacida en Trosiener — da a luz en su casa Nº 17 de la "Heiligen Geist Strasse", de Danzing, un chiquillo. Pero es-

(1) Max Stirner. — Fil al. discípulo de Hegel y cuya concepción máxima era el anarquismo intelectual. Su verdadero nombre era Juan Gaspar Schmidt. — (N. del T.)

te chiquillo que llora y ríe como todos los chiquillos, que jugó y gritó y loqueó en los campos maternos, en las riberas del triste mar del Norte, jamás fué joven. De la puericia pasó a la vejez sin conocer los cálidos furores de la juventud, sin conocer la serena seguridad de la virilidad.

Desde pequeño fué sometido a un curso acelerado de vejez, a una cultura intensiva de senilidad. Fué viejo de espíritu antes de ser joven de cuerpo.

Todo contribuyó a darle en pocos años aquel conocimiento inmediato de las cosas, aquella experiencia de la falsedad, engaños, perversidad y fastidios de la vida que los hombres ordinarios no tienen sino cuando están en los umbrales de los cincuenta años. Fué un experto de los vicios humanos y del valor de aquel Ulises al cual se asemejó un poco por el amor del vagabundaje y por la destreza de la palabra.

Comenzad por la familia: pensad en el padre, mercader de antigua familia holandesa, neurasténico, irascible, voluntarioso, soberbio, obstinado, el cual lo forzó a trabajar en el comercio y lo dejó trágicamente, con un suicidio en manos de la madre, "*bas bleu*" (1) autora de romances, disipadora, optimista y amante de la comodidad, poco cuidadosa de sus ocupaciones, del hijo, y dicen de la fidelidad a la memoria del marido. Pensad en este niño, que después de haberlo tenido en el campo, en la soledad, de pronto es llevado a viajar, a ver el mundo: a Francia, donde contempla las huellas de la terrible revolución, a Inglaterra, donde le opri-

(1) Literata, escritora. (N. del T.)

me el ambiente eclesiástico de la *"boarding-house"* (1) donde fué encerrado por algún tiempo, a Alemania, a Suiza, donde vió las viejas catedrales y los Alpes, siendo finalmente conducido a Hamburgo, donde se le obligó a entrar contra su voluntad en una casa de comercio y sometiéndolo luego a un baño extraordinario de cultura de todos los *"logos"* germánicos, sin excluir la danza y la guitarra, en medio de la contrariedad de la madre y de la adversidad de los negocios, y no os maravilléis si este niño tuvo ideas y tendencias de viejo a los veinte años. Imaginaos esta infancia solitaria, en una campaña lejos de la ciudad — este padre fantástico que tiene demasiada voluntad y lega hasta después de la trágica muerte la voluntad al hijo — esta madre toda alegre con sus romances y sus charlas con Goethe y que no quiere tener el hijo consigo — este contacto precoz con las maravillas de la naturaleza, con la barbarie de la civilización, con la astucia y la avidez del comercio, con la pedantería y la hipocresía eclesiásticas—esta educación realista, directa, lejos de los idealismos de la escuela—esta cultura apresurada, afanosa, universal, enciclopédica, enmarañada, esta soledad amarga de una juventud contrariada y entristecida, y veréis surgir naturalmente, de esta excepcional niñez, la filosofía del *"Mundo como voluntad y representación"*. Agregad a todo esto que su primer maestro de filosofía fué un escéptico famoso, Schulz, que era un pesimista del conocimiento — sus libros preferidos fueron pronto los de los moralistas des-

(1) Casa de pupilos. (N. del T.)

ilusionados como La Rochefoucauld y Chamfort, pesimistas de la moral — que tenía por dios filosófico a Kant, el pesimista de la metafísica y que vive en persona entre la inmoralidad italiana, la excentricidad inglesa y la ironía francesa, y su figura espiritual será completa.

Tendremos delante la figura legendaria del viejo gentilhombre anglófilo, un poco "*ancien régime*" con un aire de médico materialista un poco maligno y libertino, desilusionado y misántropo, pero que no por eso se olvida de que ha sido niño y es algunas veces ingenuo y amante de las leyendas como un niño canoso y prudente.

En realidad sus caracteres fundamentales son los de un viejo: se nota en su amor a la tranquilidad, en la calma que lo hace ser solitario y conservador hasta la reacción ante el miedo a los ladrones, en el temor a las enfermedades y a la muerte que le hace tomar mil precauciones meticulosas y ridículas — en su escepticismo cínico, irónico, sarcástico, lleno de "*humour*" y de malignidad, en su misantropismo hipocondríaco, en sus accesos de malhumor que lo dejaban en un estado de terquedad enfadándose con los mejores amigos — en su irascibilidad que lo hacía intolerante — en sus disposiciones más bien contemplativas, las cuales se traducen en poco entusiasmo por las guerras nacionales, se nota en la vida familiar, por el apostolado a su avaricia y en su desconfianza que lo hicieron disgustar con su familia, — en su amor por el clasicismo, por la erudición, memoria, en su practicismo anti-idealista que quiere hechos reales y no fórmulas vagas. Por todo esto Schopenhauer reu-

ne en sí todos los caracteres de la senilidad inteligente.

Su filosofía es la expresión directa y fiel de este temperamento de viejo tranquilo y prudente, escéptico y práctico. La tranquilidad se traduce en el principio de la renuncia, la prudencia se traduce en la hostilidad a las grandes metafísicas racionalistas y en el principio de la resignación, su escepticismo de caprichoso, desconfiado e irónico, se advierte en el pesimismo de las cosas y de los hombres, su inclinación contemplativa, en la rehabilitación de la vida ascética, su amor por el pasado, en la abundancia de cosas prestadas, de hurtos y de citas que convierten su libro en un mosaico de doctrinas y no en una creación de tiro.

Así, todos los lineamientos de su fisonomía moral se reflejan en el espejo de su sistema. La filosofía de Schopenhauer no es, pues, ni un pesimismo ni un platonismo renovado ni un voluntarismo: es la filosofía de una vejez desconfiada, perezosa, gruñidora, la obra maestra de la senilidad.

Cuando los alemanes venidos después del 48 se cansaron de las fugas hegelianas y de las escapadas revolucionarias, se sumergieron en el "*Mundo como Voluntad y Representación*", y este libro mágico no sólo generó los paralipómenos de los Hartmann (1), de los Bahnsen (2) y de los Mainlan-

(1) Hartmann Eduardo de. — Fil. al., cuya obra fundamental es la "Filosofía de lo Inconsciente" y de la que tal vez Freud haya extraído muchas consideraciones de valor para su teoría del "Psicoanálisis". — (N. del T.)

(2) Bahnsen Julio A. F. — Fil. al, discípulo de Schopenhauer, con cuya metafísica y la Dialéctica de Hegel formó su "Cosmología" — (N. del T.)

der (1), sino que nutrió también a los dos héroes atormentados de la última cultura germánica: Wagner y Nietzsche. El libro de la vejez, fiel a sí mismo, conduce a su renegamiento, conduce a la nueva juventud con el romanticismo musical y con el romanticismo filosófico. El viejo cauto y prudente tiene por sobrinos dos libertadores y dos revolucionarios.

Examinaremos más de cerca lo que produce el milagro.

II

Todos saben que la filosofía de Schopenhauer, en vez de ser un "*home*" personal y aislado, se asemeja más bien a una galería de antiguos conocimientos. Por cualquier parte encontramos todos los filósofos que han hecho sentir más alto sus voces en los tiempos.

Su panteísmo nos recuerda los Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling — su inmanentismo al odiado Hegel — su teoría de las ideas, al divino Platón — sus variaciones sobre el amor y el odio, al antiguo Empédocles — su fisiologismo a Cabanis y Lamarq — sus ideas sobre la simpatía, a Adam Smith — su fatalismo de la voluntad, a Hobbes — sus análisis de la materia, a Priestley — su idealismo, a los "*Upanishads*" (2) a Hume y a Berkeley —

(1) Mainlander Felipe. — Fil. al., cuya filosofía consiste en la negación del Dios personal como único medio para conquistar la liberación del hombre. — (N. del T.)

(2) Upanishads. — Poemas filosóficos védicos de los cuales existen cerca de 200. Sus formas y comentarios son muy variados, pero todos versan sobre el Ser y la contemplación del universo. — (N. del T.)

su pesimismo, a Helvetius y Chamfort y su instinto de renuncia, a las predicaciones de Gauthama Buda y de Jesús.

Y nadie sabe cómo debe a Kant las conclusiones de la estética trascendental, que en el fondo es su teoría del conocimiento; su crítica de la psicología racional y de la teología especulativa la teoría de la preminencia de la voluntad y también algunos gérmenes de pesimismo.

Hasta la idea de la voluntad, fundamento del mundo, aquélla que él llama su gran descubrimiento, la Tebas de los cien puertos, se encuentra más o menos claramente afirmada en Clemente de Alejandría, en San Agustín, en Bohme, en Berkeley, en Fichte, en Schelling y ¡hasta en Mme. de Stael!

Y todavía la filosofía schopenhauriana, malgrado su aire de colección de viejas filosofías, es una de las más originales, vivas y fecundas que ha producido Alemania.

En la personalidad colérica y amarga del comerciante holandés de Danzig, se han dado cita los espíritus de los ironistas franceses, de los idealistas griegos, de los ascéticos hindúes, de los dialécticos alemanes y no obstante en él hay algo de nuevo, de característico, de raro, de original.

En el "*Mundo como Voluntad y Representación*" ciante holandés de Danzig, se han dado cita los días han sobrevenido en la filosofía: el anti-intelectualismo, el voluntarismo y la fascinación del pensamiento oriental. El fué de los primeros en volverse contra el formalismo racionalista de los hegelianos, y en restablecer los derechos del reino de las nubes, fué él quien impuso definitivamente

el pensamiento moderno, la supremacía del sentimiento, del instinto, voluntad, contra la idea pura y la razón razonadora, él fué quien más elocuentemente ha demostrado la sabiduría y la grandeza del ascetismo renunciante y purificador de las grandes religiones asiáticas. Y en él se inspiró Wagner para hacer sus dramas de pasión fatal y de redención, y de él Nietzsche tomó la idea de la voluntad de vivir, exaltándola en vez de negarla.

Alrededor de él, pues, se reúnen las mayores mentalidades contemporáneas: de él parten las ideas triunfadoras. Ha tomado mucho, pero mucho ha devuelto. Pero esta fecundidad suya y la importancia histórica de su doctrina, no bastan para salvar su filosofía, cuando nos acercamos a considerarla de por sí, como concepción definitiva del mundo y de la vida. Se ve entonces que fué un sembrador más bien que un segador, y que sus ideas son fecundas sobre todo cuando se las niega. Ha sido, para decirlo brevemente, un buen discípulo y un buen maestro, pero un mediocre filósofo.

Cuando nos disponemos a hablar de su filosofía, podemos decir disparates con la conciencia tranquila. Ni su idealismo de origen kantiano, ni su ideísmo de origen platónico, ni su realismo y positivismo de origen inglés, son bastantes originales para darle un puesto aunque sea honorífico en el ejército de los gnoseólogos europeos.

Las doctrinas verdaderamente maestras de su filosofía, son las que han hecho su nombre más popular, y las que él ha hecho más populares son: la que se refiere a su vista metafísica sobre la vo-

luntad reina del universo y la de la ética sobre el mal, rey de las cosas humanas. Dos puntos de vista que se reducen a uno solo cuando la voluntad, insatisfecha de sí misma, se niega, y negándose, mata y mata al mal conjuntamente.

Voluntarismo y pesimismo son, pues, verdaderamente, no sólo las doctrinas más notables, sino también las más importantes del solitario "gentleman" nacido en Danzig y domiciliado en Francfort.

Yo no creo, por más singular que pueda parecer mi ausencia de fe, que Schopenhauer haya escogido espontáneamente la Voluntad como estofa del mundo. Ya que él, hombre poco voluntarioso y poco sentimental, era hijo de un padre que lo había atormentado y oprimido con su excesiva voluntad, no tenía ninguna razón psicológica profunda para escoger precisamente la "*Wille*" como centro de su sistema. La razón de esta elección, creo yo, obedeció a su envidia orgullosa. El se había dado cuenta que como habían fallado las viejas metafísicas naturalistas a base de principios físicos y las no menos viejas metafísicas escolásticas a base de conceptos y de palabra, no era posible exponer una metafísica inteligente que no fuese psíquica e interior, que no trajese la explicación del mundo externo del hombre interno, que no indagase cuál era la llave de las cosas en el espíritu.

Pero el alma del hombre no presenta una variedad tan grande como el mundo físico y como el vocabulario conceptual. No son, en el fondo, más que dos aspectos fundamentales de la vida psíquica: de una parte aquélla que conoce y que razona,

de otra parte lo que se siente y se hace, lo representativo y el motivo, el Intelecto y la Voluntad, entendiendo en esta última también lo que la precede y la acompaña, o sea el sentimiento y el instinto. Muchísimos metafísicos anteriores a Schopenhauer habían tomado como más adaptable a las construcciones especulativas, justamente el primero de los elementos del espíritu, o sea la inteligencia, y el último de ellos, George Hegel, el afortunado contemporáneo de Schopenhauer, había hecho un buen negocio despachándose con un inmanentismo milagroso, cuya Idea, o sea lo racional por excelencia, era idéntica en su hechura a la Realidad. Pero Schopenhauer, por orgullo, quería hacer una metafísica original y aún más, quería hacer una metafísica que tuviese sus raíces en lo interno, pero no tenía a su disposición más que los elementos de la vida espiritual, el elemento sentimental y activo.

Y Schopenhauer, a falta de otro más eficaz, toma este último, lo hace suyo, lo vuelve, lo revuelve, lo pone sobre un altar y nos hace la "*Wille*" señora de las cosas y de los hombres.

Así fué cómo Arturo Schopenhauer adoptó y propagó el voluntarismo y no sería nada malo si la voluntad sirviese para comprender alguna cosa. Pero no sólo no sirve para hacer comprender las cosas, sino que tampoco es capaz siquiera de hacerse comprender ella misma. Las razones son dos: que es inconcebible e indeterminada y que se halla en un misterioso e inconciliable embrollo con la inteligencia.

En efecto: Schopenhauer nos presenta la volun-

tad como aquella famosa cosa en sí que Kant había renunciado a examinar, pero al mismo tiempo, perseguido por su kantismo y por su positivismo, protesta y dice que él no quiere salir del fenómeno y que de la voluntad, nosotros no conocemos más que los efectos y las manifestaciones. Comienza, pues, siendo oscuro, porque si la voluntad no es más que un conjunto de manipulaciones, es un fenómeno y no la cosa en sí. Con mucho derecho podría llamársela nóumeno y aunque su pasaporte no estuviese perfectamente en regla, podríamos ser indulgentes si en realidad fuese el "*Sésamo, ábrete*" del mundo. En vez de esto, la voluntad no abre ni cierra nada: es como todos los universales de las metafísicas monistas y panteístas, una palabra privada de significado. La palabra voluntad, cuando significa algo y se usa en el lenguaje común y en el lenguaje psicológico, designa lo que hay de personal, de activo, de movible en el espíritu humano. Querer es obrar, y obrar es cambiar — obrar es oponerse a los hombres y a las cosas — obrar es combatir y buscar. Pero si todas las cosas vienen de un golpe de varita schopenhauriana, transmutadas todas en manifestaciones de la voluntad; si todos los fenómenos, todos los movimientos, vienen a ser formas de la voluntad; si la voluntad, en una palabra, es el todo, ¿dónde están, pues, los caracteres de personalidad, de diversidad, de oposición que constituyen el sentido de la palabra querer? La personalidad, implica la pluralidad y la voluntad es el todo, el único — la diversidad presupone el cambio, pero la voluntad, siendo la realidad universal, no admite el cambio — la opo-

sición, la batalla, requiere siempre algo diverso y opuesto, necesita combatir y en vez de esto la voluntad, siendo el todo, no puede concebir alguna cosa a la cual pueda oponerse, y siendo el fondo único de las cosas, todas las cosas son hermanas y no existen como enemigas. Todas las nociones que forman el significado de la palabra voluntad en el lenguaje de los hombres, desaparecen apenas la voluntad viene como hecho universal, apenas viene elevada al imperio supremo y solitario del universo. Le sucede como a un rey, el cual, para suprimir todos sus rivales, debiese suicidarse. La glorificación ha sido obtenida mediante el asesinato de sí mismo.

Para dar un sentido a la voluntad no hay más que un medio: especificarla. Decir por ejemplo, qué es lo que quiere el mundo y qué lo que quiere el hombre. Si "*querer*" en sí no tiene sentido, "*querer algo*" puede tenerlo.

En efecto, Schopenhauer no habla siempre de la "*Wille tout court*" (1), sino que muchas veces afirma la "*Wille zu Leben*", la voluntad de vivir.

Pero esta es solamente, por su desventura, una determinación aparente, ilusoria, contradictoria. Para querer se necesita existir, se necesita poseer lo que se quiere, lo cual es absurdo. Querer cualquier cosa indica un menester, una necesidad, indica que nosotros no tenemos lo que queremos tener y aquí estamos en el caso opuesto. El mundo schopenhauriano se asemeja un poco a un hombre que desease moverse en el momento mismo en que

(1) La voluntad nada más. — (N. del T.)

camina. La única voluntad concebible es aquélla de lo que no se tiene, y como lo que se tiene es la existencia, lo que se querría sería el propio aniquilamiento, el propio fin. Pero Schopenhauer no ha llegado a esta idea del suicidio cósmico, ni quería llegar.

Schopenhauer entendía quizás, con su voluntad de vivir, la voluntad de *"continuar"* viviendo, pero esto, si puede tener un sentido en el mundo fenomenal donde nosotros podemos proyectar en el tiempo nuestras previsiones y nuestras esperanzas, no tiene un sentido en el mundo noumenal, en el cual habita la voluntad schopenhauriana, libre de los lazos del espacio y del tiempo.

Tomada, pues, la voluntad sola, va a acrecentar la pequeña tropa de los ininteligibles, hijos de la fantasía y de la fraseología de los metafísicos. Mientras monologue, no se podrá entender lo que dice. Se entenderá y será comprensible cuando venga opuesta o unida a cualquiera otra cosa, cuando en lugar de monologar, dialogue. Y Schopenhauer, el enemigo jurado de todo racionalismo, tuvo que acomodarse como todos los filósofos, llamando para que hiciera compañía a su sistema, a aquel otro elemento del espíritu que él había querido, en ciertos momentos, denigrar y degradar: la inteligencia. El mundo del conocimiento, bajo la forma de representaciones y de ideas, vino a agregarse al mundo de la voluntad. El querer produce ideas que informan los fenómenos, las representaciones. Entre los dos mundos Platón figura como pacificador y como intermediario. Pero si esta solución trinitaria del problema metafísico se im-

ponía a Schopenhauer, demasiado embarazado para explicar el mundo con la voluntad solamente, ella fué también la causa por la cual la leyenda metafísica llamada *"El mundo como voluntad y representación"* llega a ser tanto o más intrincada que el *"Orlando Furioso"* y más caprichosa que una fábula de Gozzi (1).

Demos en seguida una ojeada a la genealogía. La inteligencia, nos dice Schopenhauer con su caro Cabanis (2), es una función del cerebro, el cerebro es una parte del cuerpo — el cuerpo es una objetivación de la voluntad. Pero nosotros conocemos la voluntad por medio de la inteligencia — nosotros iluminamos y giramos la voluntad por medio de la inteligencia — y finalmente nosotros destruímos y suplantamos la voluntad por medio de la inteligencia. La inteligencia es creadora por la voluntad para su servicio, termina por dominar a la voluntad, la niega y al mismo tiempo — máximo misterio — termina sustituyéndola.

El drama burlesco es completo: la sierva se erige en patrona, y la hija se vuelve madre, ¡matándola y sucediéndola! Si Ponson du Terrail se hubiese ocupado de metafísica, con toda seguridad que hubiese elegido este género.

Las razones del embrollo están — es fácil comprenderlo — en la discordia continua entre la voluntad y la inteligencia, entre el sentimiento y la

---

(1) Gozzi Carlos. — Poeta y autor italiano que descolló por sus piezas satíricas. Sus "Memorie Inútili", están consideradas como lo mejor de su obra. — (N. del T.)

(2) Cabanis Pedro Jorge. — Médico y fil. francés. Se le considera como el precursor del Positivismo y es autor de "Les Rápports du physique et du moral de l'homme". — (N. del T.)

idea, entre lo que es personal y se mueve y cambia y lo que es universal, inmóvil e inmutable.

Schopenhauer afirma un momento la voluntad, como lo que hace obrar y cambiar, y afirma, contra las abstracciones unificadoras, los derechos de la experiencia, o sea de las intuiciones, pero un momento después sacrifica el individuo a la especie, invoca como mediadores las Ideas Platónicas. También en él se encuentra aquel contraste entre lo Unico y lo Diverso, que es la palabra de orden del mundo y del conocimiento del mundo. Pero Schopenhauer, en vez de aceptar y descubrir y de reconocer este contraste, quiere, sin saberlo, conciliarlo, y su tentativa generosa de "*modus vivendi*" entre las exigencias del viejo idealismo y las del nuevo voluntarismo, termina, como hemos visto, con una intriga truculenta e increíble, con una catástrofe en la cual todo termina muriendo. La filosofía del "*Mundo como voluntad y representación*" es un matrimonio mal combinado, cuyo fin es una hecatombe.

No hay duda de que Schopenhauer, delante de sus fantoches, se enterneció con la voluntad y por eso le dió el papel más alto y mejor. Pero la intervención de la inteligencia viene siempre a interponerse ante la privilegiada y a poner en duda sus títulos de soberana absoluta. El filósofo no puede negar que la inteligencia no tiene efecto sobre la voluntad. El sabe bien que en ciertos casos la razón sale a guiar y a refrenar la voluntad, y en el sistema mismo de Schopenhauer la inteligencia tiene el oficio de servirla para conocerse a sí misma y para librarse de sí misma. Cuando una cosa

es útil y necesaria a otra, está obligada a creársela, porque de otro modo no podría cumplir ciertos hechos y como está obligada a invocarla guía y liberadora, no se puede hablar, me parece, de inferioridad y de subordinación. Una cosa necesaria, por el solo hecho de su necesidad, no puede ser inferior a ninguna otra. O la inteligencia no era necesaria y entonces la voluntad ha hécho una estupidez poniéndola en el mundo, o era necesaria y entonces no se puede hablar absolutamente del primado de la voluntad.

Para concluir: cuando la voluntad está sola es impensable y cuando está acompañada, no es más la dominadora despótica y va a terminar en medio de las más extrañas aventuras. En ambos casos el voluntarismo de Schopenhauer no es una revelación del mundo, sino un oscurecimiento o un enmarañamiento del mundo. Por esto, quizás, visto el mal resultado de la voluntad, él pensó en negarla. Y he aquí como hemos llegado, a través de mi inquieta opinión sobre la voluntad de Schopenhauer, a la inquieta opinión de Schopenhauer sobre el universo.

III

La vida es voluntad — la voluntad es esfuerzo — el esfuerzo es dolor — luego el dolor es vida: "*Alles Leben ist Leiden*". El esfuerzo es producto de la necesidad y produce la satisfacción, pero la satisfacción es breve y las necesidades renacen, y así se perpetúa hasta el inifinito la cadena de los

males. Así deduce Schopenhauer de la filosofía de la voluntad, su filosofía del dolor.

Schopenhauer es, pues, un pesimista: todos lo saben y es quizás la única cosa que todos saben de él.

Yo no quiero ni puedo hacer una crítica del pesimismo, porque el que piensa no puede hacer en serio la crítica de una actitud sentimental. Yo dejo, pues, que los optimistas tipo Lubbock o Metchinoff opongan a los desconsolados filósofos schopenhaurianos, sus canciones en loor de la alegría de la vida. Pesimistas y optimistas son igualmente necesarios e igualmente justificables. Hay gente que dice que no a la vida y gente que dice que sí, afirma Nietszche — hay gente que es nacida de la primera vez y gente que es nacida de la segunda vez, — añade James y es natural, lógico, que tanto los que afirman como los que niegan, los nacidos de una vez y los nacidos de dos veces, tengan sus respectivas filosofías. La escena es tanto más alegre si lo que acaece es una singular inversión de partes: los pesimistas como Schopenhauer, experimentan un verdadero gusto y un verdadero placer enseñando a los hombres el cuadro de sus miserables vidas, y los optimistas experimentan un serio dolor y una sincera preocupación ante los males de los que tienen que reconocer la realidad sin arriesgarse a despedirlos. Los pesimistas niegan prácticamente su pesimismo con la alegría de calumniar el mundo, y los optimistas niegan su optimismo con el dolor de no poder perfeccionarlo. Pequeñas compensaciones con las cuales los hechos restablecen el equilibrio de las palabras.

Y ya que tengo delante de mí un pesimista, el más grande de los pesimistas, no puedo ocultar que se podría decir mal del mundo más prudentemente y más audazmente al mismo tiempo. No habría necesidad, por ejemplo, de identificar tan de prisa el dolor con la vida, porque si el dolor, como enseñan ciertos psicólogos, fué siempre sinónimo de disminución de vida, si el dolor fuese toda la vida o la máxima parte de la vida, la vida ya habría muerto o estaría en vías de morir. Tampoco es muy prudente hablar de alegrías ilusorias, porque la ilusión es una realidad y los llamados placeres ilusorios son placeres reales como los otros y tal vez sean los únicos reales.

Por otra parte el pesimismo de Schopenhauer es un poco demasiado prudente. No tiene el coraje de ser completo, entero, definitivo, irremediable.

Schopenhauer trata de asustar a los hombres con todo el espectáculo del dolor del mundo, pero llegado a cierto punto, comienza a sonreír, a hacerse más dulce, más cariñoso, más prometedor. Y halla tres remedios, uno sobre el otro, para aliviar y para suprimir el dolor: el arte, la piedad y final y especialmente la pura contemplación. El arte, especialmente, la música, puede dar algunas consolaciones pasajeras elevándonos más allá de nuestro personalismo, y hasta la contemplación de las ideas — el ascetismo, con su práctica de la piedad para los otros y la renuncia propia, nos avecina al estado de santidad en la cual la negación del querer vivir es casi completa — y, finalmente el puro conocimiento, la revelación de la vanidad y de la inutilidad del mundo que están contenidas en las

"*Upanishads*" o en el "*Mundo como voluntad y representación*", nos da la salvación definitiva, la serenidad suprema del sabio que contempla las cosas sin estar atado a ellas.

Dejando aparte la medicina estética, la cual deriva de una teoría dudosa sobre el Arte, como aquella que entiende las obras de arte como revelaciones de la intuición o de lo particular, no es inútil ver cuál puede ser el valor de los dos modos de redención que hacen incompleto y superficial el pesimismo schopenhauriano.

Cuando Schopenhauer habla, en el cuarto libro del "*Mundo*", de la renuncia, se reclama de buena gana al ideal de la santidad cristiana y afirma que su filosofía "*está perfectamente de acuerdo con los dogmas del cristianismo*".

Pero el ascetismo cristiano tiene dos caracteres esenciales: cree en una vida futura superior, y busca el dolor a propósito. El ascetismo schopenhauriano, aunque se diga inspirado en el cristiano y se adelante circundado por San Francisco y por Tomás de Kempis, por Meister Eckchart y por Mme. Guyon, es todo diverso, tan diverso que es opuesto.

Schopenhauer no se acordó o no creyó conveniente acordarse que el ascetismo no es para los hombres de intensa fe, nada más que un medio. Ellos renuncian a los bienes de este mundo, no porque los consideren en sí privados de todo valor, sino porque el abandonarlos, es una de las condiciones requeridas para obtener otros de valor más alto y más duradero. Los santos son los mercaderes de la felicidad que ceden de buena gana

los bienes transitorios y mezquinos de esta tierra para adquirir en cambio los eternos y divinos del cielo. La renuncia es pues, una conquista, y ellos están obligados a estimar, contrariamente a Schopenhauer, los placeres terrenos ya que si estuviesen convencidos que no valen absolutamente nada, no tendría ningún mérito para Dios el hecho de que los abandonen.

Lo mismo sucede para los dolores. Es cierto que el santo soporta los males con ánimo alegre, y que para él los males son bienes, pero no por esto deja de sentirlos como dolores y los busca como dolores. Si el dolor no fuese dolor, ¿qué valor tendrían como penitencia y mortificaciones y sacrificios las maceraciones, las enfermedades, los martirios, las miserias de los siervos de Dios?

El santo busca el dolor para que le duela: su ascetismo no es, como el de Schopenhauer, una fuga del dolor. El santo es superior a los hombres comunes porque "*no se lamenta*", no se rebela, aunque sufra. Si verdaderamente no padece, no tendría méritos suficientes delante de Dios que rescata al hombre con hiel, con tortura, con llanto y con sangre. Mientras Schopenhauer quiere huir del dolor por medio de la piedad, para el santo el ejercicio de la piedad es meritorio porque es duro y doloroso.

La "*perfecta alegría*" de la cual habla San Francisco a Fray León en el camino de Perusa, no es el esquivar los dolores, como quería el sabio pesimista, sino "*por el amor de Cristo sostener penas, injurias, oprobios, incomodidades*", ser martirizado en vida para ser beatificado después de muerto.

Es difícil comprender un ascetismo que no venga acompañado de las ideas de inmortalidad y de justicia divina, y resulta arduo comprender una renuncia que deje intacta la contemplación pura, pero es más arduo todavía concebir la posibilidad de esta contemplación.

Una renuncia que fuese verdaderamente perfecta, debería comenzar abandonando el conocimiento, que es la fuente mayor de soberbia humana, y que justamente por esto los místicos lo desprecian pensando en la purificación y en la elevación de sus almas. Pero Schopenhauer era demasiado poco cristiano y demasiado poco pesimista para hacer la gran renuncia, y era demasiado orgulloso y demasiado amoroso de su potencia intelectual para sacrificar la parte mejor y más grande de su alma. Fluctuando entre su pragmatismo inconsciente y sus aspiraciones de superioridad, no se dió cuenta que la contemplación pura no es ni imaginable ni posible. El conocimiento — y él mismo fué de los primeros en decirlo y en sentirlo — tiene orígenes utilitarios, vitales, pragmáticos, está impregnado de la voluntad de vivir y es uno de los instrumentos más usados por la voluntad de vivir. No puede despojarse de estas preocupaciones, infiltraciones y convenciones prácticas.

Admitiendo que esta pura contemplación, se pudiese obtener a través de una serie de sublimaciones especulativas, debería siempre ser hecha por el hombre, y en el hombre no existe sólo lo contemplativo, sino también lo activo, no sólo lo teórico, sino también lo práctico, y para vivir tiene nece-

cidad de otras cosas que no sea la contemplación pura.

Poseyendo esta contemplación aislada y desinteresada, sin entusiasmo y sin dolor, sin contactos prácticos y sin fines personales, tendríamos el hombre puro, y el hombre puro por ahora no existe y no se mueve más que en los escritos de los filósofos.

Por eso no solamente el pesimismo de Schopenhauer es un pesimismo de burla, un pesimismo para reír, el cual se asusta ante la perspectiva de la perpetua e inmutable felicidad, sino que también los bálsamos que ofrece a los infelices son bálsamos de burla, ineficaces e imaginarios.

Ni el voluntarismo ni el pesimismo del astuto viejo Danzig son, pues, a propósito para tomarlos en serio. Ni su metafísica ni su ética valen más de lo que valen las de aquellos profesores de filosofía sobre los cuales han caído tantas educaciones de "*humour*" irreverente.

Tanto como hay de importante en las corrientes que partieron de él, tanto como hay de placentero en todas las observaciones particulares de analista agudo, de moralista cuerdo y de gentilhombre docto, tanto hay de vacío como constructor del mundo y tanto de superficial como juez de la vida.

El barón Roberto de Hornstein, que frecuentó mucho tiempo la amistad de Schopenhauer, relata que amaba a Mozart y admiraba a Beethoven, pero que al mismo tiempo andaba loco por Rossini. "*Cuando se ha sentido a Rossini* — exclamaba alzando los ojos al cielo — *todo el resto parece pesado!*" Yo creo que la obra maestra de Schopenhauer, como aquélla de su ídolo musical, es una

obra bufa. El, que amaba tanto las alegorías, habría podido muy bien buscar su sistema bajo los alegres despojos del *"Barbero de Sevilla"*. También él, como Don Bartolo, ayudado de la diestra razón, o sea de Don Basilio, habría querido desposarse con Rosa, la voluntad libre y fresca. Pero el jocoso Mefistófeles, que es Fígaro, sale a engañar al filósofo, al viejo inválido y gotoso y la pone en brazos del conde de Almaviva, del soldado, del hombre de acción. En otras palabras, la voluntad no se puede teorizar, sino vivir. Esta es la gran enseñanza de la filosofía de Schopenhauer. Sobre este tema él ha bordado su graciosa obra jocosa, ligera, elegante, briosa, agradable, rica en romances.

Malgrado su aparatosidad doctoral, es una obra bufa, la gran obra bufa de la filosofía alemana.

COMTE

Cuando los franceses, después de haberse adunado en el 1789 para hacer una constitución, se percataron que en su lugar estaban en vías de deshacer un régimen y una civilización, se sintieron presas de cierta inquietud. Del aula de la Asamblea, la revolución bajaba a conquistar la Bastilla, y al realista Mirabeau sucedieron el regicida Dantón, el terrorista Robespierre, el cínico Directorio, el imperioso Bonaparte, el incierto Luis XVIII y de nuevo, por cien días, el vuelto y furioso Napoleón. Un rey decapitado, un delfín torturado, una aristocracia diezmada, despojada, dispersa; un clero proscrito y fugitivo; la Europa corrida, conquistada y perdida; rey desposeído y rey improvisado; un aventurero que llega a ser emperador y termina prisionero en una isla; victorias y fugas, restauraciones y abdicaciones, apoteosis e invasiones, partidas y retornos: todo había visto, sufrido y dis-

frutado Francia en el espacio de pocos años, de 1789 a 1815.

En los primeros años del ochocientos, los franceses comenzaron a sentirse cansados de esta alternativa tumultuosa y borrascosa de suertes.

La Restauración no podía ser, ni fué, íntegra. El concordato napoleónico no podía ser más que una conciliación entre el pasado lejano, el "*Ancien Regine*" del Sacerdote y del Rey, y el futuro aplastante, el "*Nouveau Regime*" de la Ciencia y del Pueblo.

El siglo XVIII, racionalista y "*frondeur*", había vencido: Rousseau había llegado al gobierno con Maximiliano Robespierre. Las antiguas jerarquías y la antigua fe fueron cruda y brutalmente golpeadas. La obediencia a la Ciencia, la devoción al Pueblo, se contrapusieron al obsequio por la Iglesia y al servicio del Rey. Dos civilizaciones se encontraron frente a frente y toda forma de conciliación estaba destinada a no agradar y a no perdurar.

Por eso desde los primeros años del siglo XIX hasta el 1848, una de las mayores preocupaciones de la "*élite*" pensante de Francia, fué la de hallar un régimen estable y definitivo que cerrara para siempre la edad revolucionaria, que impidiese la repetición de toda convulsión y de todo tumulto, de toda tiranía de arrivistas cesarianos o de arrivistas demagogos. Todos los grandes espíritus de Francia buscaron este régimen de reconstitución y de reorganización; todos buscaron con ansia mal escondida el centro, el fuego en torno al cual operar esta nueva cristalización de las fuerzas sociales. Y

todos ofrecieron sus secretos de salvación a la Francia cansada, sacudida, herida: Chateaubriand ofreció su cristianismo un poco literario; Benjamín Constant su liberalismo a la inglesa; De Maistre y De Bonald, sus catolicismos unitarios, jerárquicos, medievales, con el Papa, el Rey, el Soldado, el Inquisidor, el Verdugo; Cousín su espíritualismo galante con el panteísmo y con la Iglesia; Fourier sus Falansterios fundados sobre el amor; Saint Simón su aristocracia industrial aliada con la ciencia. Entre todos estos concurrentes a la reconstrucción y a la salvación de Francia y de la humanidad, uno solo tuvo una fortuna y una eficacia suficientes para interpretar los deseos y las intenciones del pueblo: se llamaba Augusto Comte, y quería salvar a la humanidad fundando una filosofía.

I

Cuando en agosto de 1817, Augusto Comte fué presentado a Saint Simón, que debía decidir de la dirección de toda su vida, ya estaba preparado para lo que el filósofo dice y cree que es su misión.

Augusto Comte nació en Montpellier, en 1798. Era hijo de un cajero del Estado y de una madre religiosísima. Salía del ambiente conservador de la provincia francesa y de una familia de burócratas, monárquicos y católicos. Su primer director espiritual fué un profesor de matemática, Encontre, y su primer centro de vida intelectual el Politécnico de París.

Las ciencias exactas, estudiadas en una escuela organizada un poco militarmente, le ocasionaron

gran impresión y de allí nace su amor por todo lo que es unitario, orgánico, armónico, ordenado, sólido.

Al salir del Politécnico, su espíritu ya estaba formado: el instinto conservador y religioso adquirido de sus progenitores, y el instinto matemático y disciplinario adquirido en su cultura, bastan para interpretar su alma y su obra.

En sus cartas de adolescencia a Valat, aparece ya la sombra austera y absolutista del futuro Gran Sacerdote de la Humanidad.

Aunque desde niño, bajo la influencia de las ciencias exactas, abandonó la fe de su madre, le quedó, sin embargo, para siempre, un alma esencialmente religiosa. Había en él, un fondo místico que no murió jamás. Había en él, todo junto, del profeta que ha recibido una misión de un Dios ignoto, y del asceta organizador de órdenes religiosas.

Sometido a una cultura de geometría, de astronomía, de mecánica y de química, el profeta se hizo salvador de la Humanidad, el asceta quiso organizar la ciencia y organizar los hombres para el triunfo de la nueva fe. Todo su misticismo lo puso en la adoración del hombre; todo su dogmatismo organizador en la glorificación de la ciencia. Fué, como él mismo decía, el Aristóteles y el San Pablo de la nueva religión, y más bien, diría yo, el Santo Tomás y el Ignacio de Loyola del nuevo catolicismo científico.

La única definición que en su brevedad pueda abarcarlo todo, es ésta: "*Un mesías que ha estudiado matemáticas.*" Un mesías, o sea un anunciador

de verdad y un portador de salud, y un matemático, o sea un adorador de la ciencia y de su bella y segura unidad. Pero es un mesías que no se asemeja ni a Cristo ni a Buda, que no se contenta solamente con predicar y amar, sino un mesías dominador y militar, un mesías que es al mismo tiempo un Pontífice máximo y que recuerda, conjuntamente, a Moisés el legislador y a Mahoma el práctico.

Si substituís al amor de Dios el amor de los hombres, el dogma teológico el dogma positivo, a la fe en la revelación, la fe en la inducción, obtendréis a Comte y su positivismo. El espíritu sacerdotal resulta idéntico, no cambian más que las formas y las palabras, los símbolos y los ritos.

Comte no estaba loco cuando se hacía llamar Papa de la Humanidad, era mucho más papa que su contemporáneo Pío IX. Su amor por la unidad, por la universalidad, por la "*catolicidad*", por la jerarquía, su intolerancia, su orgullo, su misticismo, su necesidad de obediencia y sumisión, le hacían un alma verdadera y grandemente medieval, un alma hermana de aquellas soberbias almas de pontífices romanos que fueron Inocencio III y Gregorio VII. Yo creo, decía él mismo, que nosotros los positivistas, somos los verdaderos y únicos continuadores de los grandes doctores del Medio Evo.

Todo lo demás desaparece ante su carácter pontifical y profético. Que él había tenido entusiasmos revolucionarios y bonapartistas cuando mozo, mientras estaba en el Politécnico; que él había amado las mujeres hasta el punto de desposarse con una

prostituta y de crear un culto por la mujer amada sólo en espíritu; que él había dado lecciones de matemáticas y de astronomía, que él estuvo por sus manías, reducido en una casa de salud, que había mendigado en toda Europa para vivir, son hechos que pueden iluminar algunas de sus almas secundarias, algunas de las condiciones de su tiempo, pero que no contrastan, sino que confirman su carácter central, su evocación de mesías matemático. Saint Simón, entre el 1818 y el 1822, le sugirió las ideas y la llamada conciencia de su "*forma mentis*". Pero el ya había trazado su camino.

Su escondida alma de provinciano católico y su alma evidente de politécnico humanitario, ya habían entrevisto el gran fin: la Humanidad; el gran medio: la Ciencia.

Así nacieron, entre el 1822 y 1824, la filosofía positivista y la religión de la humanidad.

II

Augusto Comte estaba, pues, más dispuesto que sus contemporáneos para dar una solución del problema orgánico que ocupó las mentes francesas durante toda la primera mitad del ochocientos.

Se había aplicado más que el romántico vizconde de Chauteaubriand, que el elegante ecléctico Cousín, que el bizarro Saint Simón, que el poético Fourier y que todos los más o menos parecidos a De Maistre y a De Bonald, a los cuales el rígido tradicionalismo católico impidió una verdadera fortuna.

Como todos estos, Augusto Comte aceptó el postulado inicial: Francia, y en general toda Europa.

El espíritu crítico, realista y racionalista, que se afirmó paganamente con el Renacimiento, religiosamente con la Reforma y filosóficamente con el Enciclopedismo, aruinó el antiguo régimen medieval, fundado en la unidad de los espíritus por la Iglesia, y en la unidad de los cuerpos bajo el Rey o el Emperador. Después del siglo XIII comenzó la destrucción de la gran civilización católica, primeramente lenta, luego más rápida hasta enfurecerse con la Revolución del 89, la cual cortó la cabeza al Rey y llevó los caballos de los voluntarios republícanos a la iglesia de Cristo.

Era necesario, pues, reconstruir: al período crítico — y esta era la idea favorita de Saint Simón — tenía que suceder el período orgánico.

Aquí surgen las discusiones. ¿Cómo organizar? Tenemos, dice Comte, dos caminos principales: o el retorno al antiguo régimen católico o el consolidamiento del nuevo régimen racionalista; o restauración o instauración. Dos corrientes se encuentran: de una parte son los que creen en la posibilidad de una resurrección de la civilización cristiana y católica y van a favor de Chauteaubriad, Lamennais, De Maistre y Bonald, y de otra, los que quieren fundar la nueva civilización democrática y racional sobre las ruinas de la antigua y van a favor del filósofo Cousín y del utopista Saint Simón. Augusto Comte, aunque admirase mucho al catolicismo y a los apologistas del catolicismo, y leyese a De Maistre y fuese amigo de Lamennais, pensó, sin embargo, que un retorno a la civilización medieval era imposible. Veía que las antiguas autoridades que habían creado la magnífica unidad

de la vida social, desde la *Reggiafortezza* (1) al Monasterio-escuela, desde la Catedral hasta la Suma donde están contenidas las verdades del cielo y de la tierra, habían desaparecido o se debilitaban. Pero la necesidad de unidad y la necesidad de fe existían siempre. Era preciso, pues, hallar, para que la humanidad volviese a la vida perfecta del siglo duodécimo, una nueva autoridad, una nueva fe. Era menester ofrecer a los hombres algún nuevo principio ante el cual todos se inclinasen, alguna nueva casta que los gobernase en paz. Todo esto se debía hallar en el gran período revolucionario que había tenido su epílogo en Napoleón.

Comte odiaba a los revolucionarios en general, odiaba a los protestantes y a los enciclopedistas, despreciaba igualmente a Lutero y a Voltaire, pero reconocía la grandeza de sus obras negativas y emancipadoras. Veía que de todo aquel movimiento de liberación del espíritu humano, era posible traer un estado de nuevo orden y de nuevo equilibrio. Quería traer del movimiento, el reposo, quería ser el solidificador y el conservador de la tempestad y de la revolución.

El no fué por eso, como algunos creen hoy o quieren hacer creer, el opositor categórico de la obra revolucionaria que lo precedió, sino que fué él el sistematizador de los resultados de la crítica y de la revolución; fué él el que transformó la negación en afirmación, el arma para la batalla, en yugo para la paz; el hacha del destructor, en pastoral de gran sacerdote.

---

(1) Fuerte, casa real. — (N. del T.)

La nueva misión, decía Comte, reprendiendo la tesis implícita de todos los filósofos del setecientos, es la de mejorar los hombres. Es necesario dedicarse, no al servicio de un Dios oculto e invisible, en el cual no creemos más, sino al servicio de esta humanidad visible y tangible que vive en la tierra y no en el paraíso celeste. *Vivre pour autrui* (1), he aquí la empresa de Augusto Comte, apóstol, mártir y pontífice de la nueva divinidad.

¿Pero cómo haremos, se pregunta él, para dar a los hombres aquella unidad espiritual, aquella concordia de principios que es necesaria para que se hagan instituciones capaces de adoptar aquel conjunto de principios ante los cuales no sea posible ni la duda ni la herejía? Y Augusto Comte, el politécnico, el profesor de matemáticas, el estudioso de Broussais y de Montesquieu, responde: esta unidad no puede ser proporcionada nada más que por la ciencia positiva, la cual es igual y segura para todos los hombres, ante la cual no se puede ser ni escépticos ni disidentes, que prueba lo que afirma, que sirve al bienestar, que es conjuntamente segura, definitiva y benéfica. Mientras los teólogos se pelean y los filósofos se irritan alrededor de sus misterios seculares, todos los hombres se inclinan concordes delante de un teorema de Euclides o de una fórmula de química. Solamente la ciencia puede, pues, substituirse con fortuna a la Iglesia.

Pero para que la ciencia pueda cumplir verdaderamente esta función organizadora y unificatriz,

(1) Vivir para los otros. — (N. del T.)

necesita tener dos cualidades: que sea verdaderamente positiva y que sea verdaderamente completa. Hoy, continúa Comte, no es ni lo uno ni lo otro; por lo tanto, es necesario constituir las normas para la vida social, o sea la Política Positiva; es menester purificar la ciencia de todo lo que tiene de teológico y de metafísico y constituir positivamente las ciencias que todavía falta para llegar al perfecto conocimiento del universo. Hay que constituir, en suma, la filosofía positiva.

A este punto comparecen algunas de las concepciones centrales de Comte: las leyes de los tres estados, la substitución de lo relativo con lo absoluto, la jerarquía de las ciencias y la creación de la sociología.

El espíritu humano, dice el filósofo de Montpellier, pasa por tres estados: *teológico* o ficticio, en el cual se explican los fenómenos con la intervención de personalidades divinas; *metafísico* o abstracto, con el que se substituyen los conceptos a los dioses, y, finalmente, el *positivo*, en el cual no se aceptan dioses ni conceptos, renunciando a la búsqueda de las causas primeras y últimas de las cosas, limitándose a registrar la uniformidad de los fenómenos — leyes — en vista de la previsión y, por lo tanto, de la acción.

Ahora bien, no todas las ciencias están depuradas de las entidades divinas, y, por consiguiente, la obra del positivismo debe ser la de renunciar definitivamente al deseo de hallar lo Absoluto, o sea la causa de por sí, la causa primera, para sumergirse exclusivamente en la indagación de lo relativo, vale decir, de las relaciones fijas y cons-

tantes que tienen los hechos, sin pensar de donde provienen.

Pero no basta todavía: no sólo todas las ciencias no son enteramente positivas, sino que aún hay ciertos fenómenos que no tienen una ciencia verdadera y adaptable. Aristóteles y Montesquieu intentaron hacer algo por esto, pero una ciencia propiamente dicha de la sociedad todavía no existía. Por eso Comte decide fundar la Sociología y completar así la serie de las ciencias, las cuales, partiendo de los fenómenos más simples y universales — Matemática — van a los fenómenos más complejos y especiales — Sociología. — Llegando a este punto, la Ciencia positiva está fundada.

Pero Comte está apenas a mitad del camino. Detrás del docto está el sacerdote. No basta constituir la doctrina, hay que aplicarla, imponerla, se necesita hacerla práctica y vital.

Y Comte crea la Política Positiva, fundada sobre la institución de una casta de intelectuales, de sabios, que quieren el bien de la humanidad. Pero para tener unidos a los hombres, hacen falta dogmas, símbolos, ceremonias. El hombre no se mantiene solamente con la razón, sino sobre todo con el sentimiento y por eso es preciso que la filosofía positiva se transforme en religión positiva.

Entonces Comte escribe *el catecismo positivista* y crea la Religión de la Humanidad, de la cual se proclama Gran Sacerdote. En vez de leer a Condorcet o a Newton, lee la *"Imitación de Cristo"*, a Dante y San Ignacio; establece un templo en su casa, con un culto minucioso, donde tiene

gran parte su amante muerta, Clotilde de Vaux, y crea el culto del Gran Ser — la Humanidad — nacido del Gran Fetiche — la Tierra, — el cual hace parte del Gran Medio — el Espacio.

La adoración de la Virgen se transforma, por obra del místico amante, en Clotilde de Vaux, en la mujer que es la forma más perfecta del Gran Ser, y la creencia en la vida futura en una especie de culto a los muertos que viven eternamente en la fama, registrados en el calendario positivista, donde son consagrados los nuevos santos de la Ciencia y de la Humanidad.

Con la Religión de la Humanidad se llega así al gran plano de Comte, plano único y orgánico, aunque digan que no los que hablan de dos Comte, uno científico y otro religioso y subjetivo. Si los dos Comte existen, se complementan y el antiguo discípulo de Saint Simón puede jactarse de haber ofrecido a la humanidad de nuestros tiempos, el proyecto más completo de redención y reconstitución.

Su filosofía es el resumen de tres siglos de pensamiento científico y el programa de un siglo. Su religión humanitaria e intelectualista es, aunque no haya conservado las formas de su culto, la religión más floreciente de nuestros días, la creencia implícita y general de todas las nuevas utopías y de todas las nuevas escuelas sociales.

La solución comtiana del problema enunciado por la revolución fué, pues, la mayormente representativa del ochocientos. *M. Tout le Monde* adoró la Ciencia y la Humanidad como Augusto Comte.

Hacer el proceso al ochocientos y a *M. Tout le Monde.*

III

Aquí está destilada en un credo, la *marche* del pensamiento comtiano:

a. — Es menester amar y servir a la divina humanidad;

b. — La humanidad tiene necesidad de concordia y esta concordia solamente puede darla la ciencia;

c. — Pero la ciencia no está todavía ni toda constituída ni toda purificada; es preciso, por lo tanto, perfeccionarla y purificarla;

d. — Del amor de la humanidad, socorrido por la unidad de la ciencia, se puede traer una nueva religión y un nuevo culto.

Se pueden destilar todavía estas proposiciones — ¿tesis?, ¿dogmas? — y obtener cuatro palabras: Humanitarismo, Unitarismo, Positivismo y Misticismo. El afecto por la humanidad del principio lleva al culto por la humanidad del fin, el amor por la unidad conduce al amor de la ciencia. El punto de partida es también el punto de llegada: en medio está la preparación y la búsqueda del instrumento que debe obrar la conjunción. El orden es perfecto, la concordia es admirable: se siente bien que estamos en tierra de Francia. Vienen ganas de gritar: ¡Viva Descartes y la Diosa Razón!

Pero el orden, la concordia y la unidad y todas las otras preciosas virtudes del racionalismo que

ayudan a diseñar las bellas facciones con admirable majestad y armoniosas proporciones, no nos aseguran la solidez de la fabricación. Como el sabio Polonio hallaba método en la locura de Hamlet, así también ocurre hallar mucho orden en la imbecilidad de ciertos filósofos. Con todo el respeto debido al fundador del positivismo, me parece que éste es el caso de Augusto Comte. Me parece que ha puesto en orden una procesión de tonterías.

La primera y la mayor, que es la que domina e informa, como hemos visto, todo el sistema, es la tontería humanitaria. Los filósofos del siglo XVIII no cesaban de hablar por la mayor *bonheur du genre humain* (1); Comte crea entonces la fórmula, el nuevo imperativo categórico: *Vivre pour autrui*. El individuo no es casi nada y la sociedad es casi todo, la vida social es cooperación y la única finalidad del poder central es la de dirigir y ayudar a todos, es la de pensar por todos los hombres a despecho de ellos. El hombre no es hombre si no participa de la colectividad.

Pero este panteismo social no sólo implica premisas indemostradas e indemostrables, sino que hasta llega a oponerse a lo que dice ser su meta suprema: el bien de los hombres.

En efecto, cuando Comte predica su nuevo imperativo, no piensa en aquella forma libre, personal y espontánea de amor por los hombres que tuvo su más bella expresión en la caridad cristiana. No es el creyente humilde y amoroso que en el pequeño círculo de su vida reparte su pan y su ves-

(1) Felicidad del género humano. — (N. del T.)

tidó, divide su mesa y su lecho con aquellos que son todavía más míseros que él. La máxima comtiana no es, pues, nada más que el reflejo último, empalidecido e intelectualizado, del sentimiento fraternal de los cristianos.

Cuando él habla de bien de la humanidad, indica una parte de la humanidad — el poder espiritual, — la cual, basándose en la ciencia, vale decir, en ciertas leyes *generales*, busca el modo de mejorar y de beneficiar a los hombres. O sea, mientras el amor evangélico es individual y sentimental, el amor positivista es colectivo y *racional*.

La diferencia entre estos dos altruismos es extraordinaria. Mientras se pueden desear y elogiar — aunque no se posean — los sentimientos benévolos y amables que sirven para tener unida la sociedad, cuya existencia es útil a todos los componentes, y mientras no es posible criticar un sentimiento, esto no significa la prohibición de tocar una doctrina que va contra sus propios fines, pretendiendo al mismo tiempo ser la más alta expresión de la verdad sociológica.

Reduzcamos la teoría humanitaria a sus términos reales y hallaremos esto: ciertos hombres prefieren aquella forma particular y superior de egoismo que consiste en obrar por otros hombres y por todos los hombres. El lenguaje comtiano: *el poder espiritual conduce al bien de la humanidad.* Esta teoría supone dos premisas y genera dos consecuencias. Las dos premisas son: que es posible conocer las necesidades reales de los otros y que todos los hombres tienen más o menos las mismas necesidades. Las dos consecuencias son: que los

hombres, sabiendo que la humanidad tiene el deber de pensar por ellos, perderán o debilitarán el mayor estímulo de la actividad, que es el de la propia responsabilidad ante la vida, y que aquellos que viven para los otros, no podrán obrar para sí mismos tanto como obran para sus semejantes. No es necesario mucho ingenio para descubrir que las dos premisas son falsas, y las consecuencias, peligrosas. Son falsas y de una falsedad profunda, producida por una perfecta ignorancia psicológica, porque las necesidades humanas son semejantes solamente cuando son elementales, mientras son — para hablar como los positivistas mismos—*animales*, pero comenzamos a ser disímiles y de una siempre progresiva diversidad, a medida que avanza en el reino de la humanidad. El positivismo, que quiere precisamente ayudar al progreso humano, debería ser un factor de variedad, un creador de necesidades siempre más individuales y personales. Tanto como son personales e individuales los deseos y las necesidades de los espíritus, tanto mayor es la dificultad que se tiene de penetrarlos y conocerlos en los otros. Las almas son difícilmente comunicables aunque sean primitivas y simples: cuando adelantan, como es natural pensar en una humanidad progresiva y desenvuelta, compleja y profunda, es claro que la dificultad se transforma casi en una imposibilidad. Las almas, malgrado todos los medios de comunicación más refinados, permanecen invisibles y sepultas en nosotros, y solamente se revelan a los demás cuando hay una inquietud interior. Pero Comte, tan amigo de la unidad como enemigo de la psico-

logía, no sabía ni comprendía todo esto, y comienza con querer imponer a todos ciertos dones, y con creer que los extraños pueden, mejor que nosotros mismos, saber qué es lo que nos conviene y nos falta.

Y las consecuencias de estas falsedades son, he dicho, peligrosas. Efectivamente, pensad: cuando los hombres sepan que sobre ellos hay una autoridad previsora y providencial, que los guía, que los nutre y que los socorre, ¿dónde irá aquel espíritu de responsabilidad personal, aquel sentido de la necesidad de combatir por sí y para sí, en la vida y en el mundo, que ha producido la más grande sociedad de la tierra? Cuando un hombre pobre, ignorante, ocioso, sepa que él no tiene la culpa de estar en ese estado miserable, sino que la culpa es de la humanidad que no lo ha enriquecido, ¿qué sucederá con todos los viles que hay en la vida, como en los ejércitos, y que esperan el primer descuido del capitán para darse a la fuga? Transportar el móvil de los actos del individuo interesado personalmente, a una colectividad interesada teóricamente, significa arrancar las raíces más profundas de la actividad humana, cerrar el surtidor de las más grandes acciones y de los más obstinados propósitos. Todo hombre, fiándose en el vecino o fiando en la humanidad ideal, yacería inerte, esperando la obra de los otros, y todo el mundo formaría, cuando esta suerte de humanitarismo llegase al colmo, un silencioso y ocioso convento. Pero no basta. Si hay hombres — y deberían ser todos — que obran por los otros, estos hombres, no teniendo a su disposición más que una

cierta suma de energía, cuando más la gasten por la cultura de los otros, tanto menos la emplearán para sí mismos; cuanto más vivan para los otros, tanto menos vivirán para sí. Toda la vida de la humanidad no se puede reducir a un sistema de relaciones, no puede ser solamente un debe y un haber. Las relaciones presuponen términos entre los cuales se establecen. De otro modo no se conciben. En los términos que dan y reciben, que son justamente los individuos, están, según Comte, todas las relaciones de la vida social. Pero el valor de las relaciones depende del valor de los términos, es decir, una sociedad será tanto mejor cuanto mejores sean los hombres que la componen. El humanitarismo, como la sierpe de las antiguas cosmogonías, termina devorándose a sí misma. El humanitarismo comtiano, mala traducción del amor cristiano, no hace más que oponerse a lo que desea. Su castigo viene a ser como el del Mefistófeles goethiano pero al revés, está condenado a hacer mal queriendo hacer bien. Afortunadamente, los hombres son más sabios que los filósofos, aunque sean positivistas y continúan trabajando por sus intereses personales en lugar de hablar y escribir de sociedad y de humanidad. Comte, instigado por su subterráneo fondo cristiano, por su orgullo de hombre que cree haber hallado la verdad, quiere imponerla a los hombres que tienen ideas distintos al suyo, y sugestionado por el latente misticismo que le hace desdeñar al individuo, mueve un sentimiento malamente racionalizado para construir su filosofía y fundar su religión. Y los vi-

cios de la posición inicial se repiten en los pasos que le suceden.

El segundo momento del credo comtiano es — recordaréis — la afirmación de la necesidad unitaria de principios por el bien de la sociedad humana, porque las insituaciones y las leyes provienen de las costumbres, y las costumbres derivan de principios fundamentales admitidos de común acuerdo por todos los miembros de una colectividad.

Pero Comte, en su deseo de unidad, nacido en él a raíz de los estudios que hizo de las ciencias exactas y de las veleidades teocráticas y dominadoras, no pensó si ésta invocada unidad social es posible, y si así lo fuese, si es verdaderamente útil. Entretanto, si él fuese verdaderamente el hombre histórico alabado por sus discípulos, habría debido sospechar el hecho de que una tal unidad de principios generadores de unidad social, no se dió jamás en toda la historia de los hombres. Sé bien que el ideal de Comte, el ejemplar histórico que él ponía de continuo ante los ojos de las víctimas de la *anarquía occidental*, era la sociedad católica del pleno medioevo. Comte sabía, quiero creer, bastante historia para ver que también en este feliz tiempo del Papa, señor de las conciencias y de la fe plena y universal, no faltaron ni las divisiones, ni los litigios, ni las guerras, ni las sediciones, ni las polémicas ni las herejías. Aquel mismo siglo XIII que para Comte representaba el apogeo de esta edad feliz, no fué, si bien se mira, más tranquilo que los otros.

Y es natural que no haya existido jamás una sociedad sólidamente organizada alrededor de un

núcleo de principios unitarios y comunes. Porque el fin a que puede llegar la concordancia teórica entre los hombres, consiste en determinar cuáles son las finalidades, cuáles las cosas deseables, es decir, aquello que hay de más general e indeterminado, pero las discordias y las disensiones surgen y se precipitan y se multiplican apenas se trata de establecer y especificar cuáles han de ser los medios de alcanzar aquellos fines. Todos los hombres pueden estar de acuerdo en el deseo de escalar una montaña y llegar a la cima, pero, no obstante, siempre hay alguno que elige un camino distinto al de los demás, siempre hay algún otro que trata de impedir que los otros lleguen antes que él.

Suponiendo que pueda existir una multitud que tuviese algunos principios teóricos en común, esta multitud no formaría la sociedad unitaria en el sentido que la entiende y la quiere Comte, porque si es cierto que las instituciones son a menudo la expresión legislativa e imperativa de ciertas costumbres, no es cierto que las costumbres sean producidas por principios teóricos, sino precisamente lo contrario. Las costumbres son casi siempre las manifestaciones de instintos y sentimientos originarios de los hombres, independientes de cualquier axioma filosófico y de cualquier postulado científico, mientras que las más de las veces, los principios generales que cita Comte son las teorizaciones de usos, de selecciones y de gustos antiguos y difusos. ¿La teoría no tiene quizás más bien el oficio de justificar y regular las costumbres en vez de producirlas? Tanto es esto cierto que cuando

hay disensión entre lo que afirma la teoría y lo que se acostumbra hacer en la práctica, los hombres dan razón, con la acción, al uso, aunque reconozcan la validez teórica del principio.

Aunque esta dificultad fuese salvada, no podría evitarse el daño grandísimo que derivaría de la estabilización efectiva de la perfecta unidad comtiana en un conjunto de hombres. Para mantener esta unidad, toda búsqueda de la variación, todo surgimiento de lo diverso, todo nacimiento de lo nuevo, toda posibilidad de nuevas adaptaciones y de nuevas orientaciones, sería atacada, contrariada, prohibida, destruída. Las cabezas del poder espiritual deberían impedir todo examen crítico de las doctrinas establecidas, sofocar toda manifestación perturbadora, cerrar todo nuevo sendero, reprimir por todos los medios todas las revueltas. El reino de la unidad absoluta sería el reino de la calma, del reposo, de la inmovilidad, de la muerte.

En efecto. Comte, malgrado su fraseología progresista, quería el progreso siempre y cuando representase un cambio respecto al pasado, pero se detenía donde llegaba su pensamiento. Progreso así, pero sobre todo orden en el progreso y conservación en el progreso. Es tan cierto que Comte creía el último término de las ciencias lo que él conocía, que suponía que excepto pequeñas mutaciones, todo quedaría en el mismo estado en que estaba en su tiempo. Comte, como todos aquellos que heredan revoluciones, era un terrible y obstinado conservador, pero la historia ha tergiversado la verdad. Crecido entre las matemáticas, creía que la unidad simplificadora era el signo y el sím-

bolo de la verdad, y no advertía que las matemáticas pueden ser simplificadoras y unificadoras justamente porque son un lenguaje de convenciones y de invenciones lógicas, fabricadas por los hombres, lejos de la experiencia inmediata. Para Comte, como para todos los racionalistas desde Platón a Leonardo y desde Leonardo a Descartes, las matemáticas representan el "*sumo bien*" del conocimiento, el ideal supremo del saber y por eso escribía que todos los problemas eran en el fondo problemas matemáticos, — I, 150; III, 414 — que la matemática es la verdadera lógica universal — I, 130 — y que por eso también las nociones de calidad pueden resolverse en mociones de cantidad.

Hay igualmente un pasaje en el "*Cours de philosophie positive*" — I, 43 — donde protesta anticipadamente contra el monismo radical de nuestros tiempos, contra la reducción de todas las unidades parciales a una sola unidad universal, simplemente él sostiene que "*les moyens de l'esprit humain sont trop faibles et l'univers trop compliqué pour que une telle perfection scientifique soit jamais à notre portée*". (1). Es decir, la voluntad no faltaría: si nuestra mente fuese más potente podríamos tener la fortuna y la gloria de alcanzar la "*perfección*" de la unidad perfecta.

Pero Comte se engañaba profundamente cuando esperaba que las unidades parciales de las clases fenómenos y la unidad y la concordia de las mentes humanas, pudieran obtenerse merced a la cien-

(1) Los medios del espíritu humano son demasiado débiles y el universo demasiado complicado para que una tal perfección científica esté jamás a nuestro alcance. — (N. del T.)

cia. Es cierto que Comte no esperaba este prodigio de la ciencia de su tiempo, llena todavía de fingimientos teológicos y entidades metafísicas y sin estar constituída aún enteramente de modo de corresponder a toda la serie ascendente de fenómenos. Para que la ciencia pudiese aspirar al oficio de gran pacificadora, al cual Comte la destinaba, se debían realizar tres grandes operaciones.

a. — Sacar de la ciencia y de la filosofía — que no es sino el conjunto de las ciencias — las imágenes antropomórficas y fetichistas de la época teológica;

b. — Restringir la ciencia a la constatación de las leyes sin ocuparse de las causas primeras y últimas de todos los otros inútiles problemas metafísicos;

c. — Construir postivamente la última ciencia que falta en la serie, que es la sociología, donde se fijan las leyes seguras para el gobierno de la humanidad.

Casi un siglo ha transcurrido desde que Comte asignaba a la ciencia estas tres tareas y aun están por cumplirse. La ciencia no sólo no puede ni sabe librarse del carácter mayor de la época teológica o sea del animismo, sino que cada día descubre nuevos rastros y nuevas invasiones de la mentalidad antropomórfica en las regiones científicas que se imaginaban inmunes por lo abstractas.

—Sí, señores, también las ciencias que parecen merecer el premio de la virtud positiva, que parecen ser tenidas alejadas de la lepra de la teología salvaje y del impuro contacto de la metafísica bárbara, están todavía manchadas, más de sesenta

años después de haberse terminado de imprimir el gran *"Cours de philosophie positive"*, de culpas metafísicas y teológicas. La época del triunfo positivo es todavía un piadoso sueño del porvenir, una espectativa que no muestra ninguna seria intención de verificarse.

¿Y cómo sería de otro modo? Las ciencias físicas, durante y después del gran despertar del siglo XVIII son cultivadas por los teólogos, por los creyentes y hasta por los exégetas visionarios y muchas de las teorías que contienen tuvieron orígenes teológicos. Mach, en su *"Meccanica"*, nos enseña a Napier, el inventor de los logaritmos y autor al mismo tiempo de singulares especulaciones sobre el Apocalipsis; a Pascal, geómetra, asceta y apologista del cristianismo; a Otto de Guericke, inventor de la máquina pneumática y autor de una tentativa de acuerdo entre el milagro de Josué y el sistema de Copérnico; al gran Newton, el cual tenía casi en más estima los comentarios sobre el Apocalipsis que las leyes de gravitación; a Leibniz, teólogo y matemático; a Eulero que mezclaba sin pensar, en sus famosas *"Lettres a une princesse d'Allemagne"* las más importantes cuestiones científicas con las más curiosas cuestiones teológicas. Maupertius, el primero que enunció el principio del mínimo esfuerzo, quería demostrarlo con la sabiduría del Creador, y Kepler, el grandísimo Kepler, creía en la brujería. La ciencia moderna, pues, fué creada por místicos y por teólogos.

En efecto: Mach demuestra que las ideas de la invariabilidad de la cantidad de materia, de la constancia de la suma de la cantidad de movimien-

to, y de la indestructibilidad del trabajo y de la energía, tienen origen en concepciones teológicas, tanto, que Descartes, que fué el primero en indicarlas, las reconoce con caracteres de divinidad.

Todo lo contradice históricamente la oposición neta que Comte establece entre pensamiento teológico y pensamiento positivo. Pero sin recurrir a la historia de las ciencias, basta tirar un poco las bridas del análisis para ver trasudar las espumas venenosas del animismo. La característica del pensamiento teológico consiste en imaginar personalidades con sentimientos y deseos semejantes a los humanos, para explicar las relaciones naturales. Ahora bien: sucede que este carácter que es más especialmente propio del pensamiento primitivo, como lo ha demostrado Tylor, se encuentra en nuestras ciencias más modernas, y no ya en sus partes accesorias y caducas, sino justamente en el eje central que las sostiene y las anima.

Tylor mismo, aunque se ocupase sólo de los salvajes en sus investigaciones sobre cultura primitiva, ha notado cuánto hay de animístico en nuestro concepto de fuerza, y Mach ha reconocido que en la idea newtoniana de la atracción "*hay todavía algo que busca su propio lugar*". Y esto no es nada todavía.

El animismo, he dicho, consiste en proyectar en el mundo las cualidades del espíritu, pero ¿cuáles son las cualidades más fundamentales del espíritu? La finalidad y la coordinación: el espíritu, pues, es teólogo y sintético; obrar conscientemente significa obrar en vista de un fin y organizar y ordenar los datos de la realidad. Ahora, ¿quién es el que no

ve que nuestra ciencia es ordenadora y finalística? El gran gesto del espíritu positivo es, dice Comte, el de sustituir a la investigación de las causas, o sea de las potencias productoras, con la investigación de las leyes o sea de la uniformidad de sucesiones, pero esta sustitución no es más que un salto de la teología en la teología.

La ley, en efecto, implica la constancia de ciertas sucesiones, implica la regularidad del mundo, el orden del universo, y el orden del universo está muy cerca de un plano del universo, el cual supone a su vez una mente superior que ha diseñado este plano. La ley en suma, nos avecina terriblemente a Dios.

Se imagina la ley no como la "descripción abreviada" de ciertas referencias constantes, sino como algo que hace, que dirige, que rige. Comte mismo escribe corrientemente que los fenómenos están "*soumis à des lois*" (1).

Y es precisamente en la biología que el finalismo científico y animista se nos muestra más abiertamente, sin ocuparnos de la sociología, donde tiene origen aquella filiación bastarda de la Providencia divina que es la idea de Progreso.

Todo el darwinismo es teológico hasta los huesos, todo el vitalismo está fundado en las ideas de finalidad y casi todas las sociologías esconden intenciones más o menos personales y hasta las ciencias físicas no están construídas tanto por la vista de la realidad como por la finalidad antropocéntrica de nuestras conveniencias cotidianas.

(1) Sometidos a leyes. — (N. del T.)

Y al lado del instinto pragmatista, que conduce a los doctos hacia los estrechos horizontes de la tierra, vive el instinto metafísico que los arrastra hacia las brumas de las palabras imprecisas y hacia las imaginaciones de los mitos lógicos.

Las ciencias físicas, efectivamente, están pobladas por una cantidad de invenciones ingeniosas, de pequeños diablillos inteligentes, de apariencias imaginarias, que los hombres de ciencia han fabricado para completar la naturaleza. Stallo, en un magnífico libro destinado a criticar los átomos míticos, revela las "*puras invenciones*" de las teorías sobre el gas de Stefan; Sir John Herschell afirma que las teorías de Marxvell sobre las moléculas, tienen "el carácter esencial de los productos manufacturados"; Haeckel, Broca y Delage, han inventado animales que jamás han visto y que nunca existieron, y Mach llega a decir que la grandiosa concepción física mecánica de los enciclopedistas, que tiene su héroe mayor en Lagrange, es "*una mitología mecánica en oposición a las mitologías animistas de las antiguas religiones*" y que "*ambas encierran simplificaciones abusivas e imaginarias de un conocimiento unilateral*".

Pensad en los átomos, pensad en las células, en los electrones, en los iones, y no os parecerá extraño que Del Pezzo diga que "tenemos un nuevo Olimpo menos bello y menos alegre que el antiguo. Hemos inventado el éter, los flúidos, los átomos, los movimientos vibratorios y vertiginosos y no nos sirven para explicar la naturaleza": Julián de So-

fista (1) propone crear una mitología de las ciencias.

Y se podría hablar también de un espiritismo de las ciencias, ya que Stallo ha observado que una de las costumbres mentales comunes entre los hombres de ciencia, es la de querer explicar un hecho fraccionándolo, sutilizándolo, es decir, en el fondo, espiritualizándolo. Cuando han reducido un cuerpo sólido a un cuerpo gaseoso, creen haber hecho una cosa menos tangible y más ultrasensible. La misma ilusión hay en el fondo de la teoría de la variabilidad de las especies animales, ya que se cree haber explicado la diversidad entre las especies cuando las variaciones han sido desmenuzadas y distribuídas lentamente en el tiempo.

La ciencia, pues, convencida de dar albergue a recuerdos teológicos, a invenciones metafísicas, a concepciones mitológicas, animísticas, espirituales, justifica las ilusiones y las esperanzas de Augusto Comte. La ciencia, hecha como hemos visto, a base de convenciones y de invenciones, es mutable y variable como cualquier otro producto del espíritu humano. Su historia nos revela conjuntamente las sucesiones de las modas y de las simpatías científicas y las continuas revoluciones que producen sin tregua divisiones y polémicas entre aquellos doctores que el fundador del positivismo imaginaba cándidamente como los tranquilos custodios de la verdad unificatriz y definitiva. Ante un teorema

(1) Seudónimo de Giuseppe Prezzolini con quien Papini fundó la revista "Leonardo", más o menos en la misma época que publicó este libro. En esta revista el autor de "Il Crepuscolo dei filosofi" firmaba Gian Falco. — (N. del T.)

de Euclides, exclamaba Comte, todos estamos de acuerdo, pero pocos años después surgían Lobacefski, Riemann, Cantor y Beltrame, que construyeron nuevas geometrías tomando como punto de partida la supuesta no verdad de ciertos teoremas euclídicos.

La ciencia, pues, no sólo no nos da la realidad en el sentido que lo entienden los positivistas, sino que no nos da tampoco la unidad soñada e invocada por Comte.

Del resto, tornando a su sistema, es fácil darse cuenta que no sólo la ciencia permanece siempre en sus mismos fundamentos, teológica y metafísica, sino que hasta el sistema comtiano está animado por concepciones teológicas y metafísicas. Comte desmiente a Comte. No sólo su filosofía está invadida de ideas finalísticas y de ideas de orden del mundo, sino que ni siquiera puede desembarazarse de la desdeñada causa primera. Que Comte está impregnado de ideas finalísticas lo admite hasta Levy Bruhl, quien no obstante haber tratado continuamente hallar concordancia en el sistema comtiano, lo muestra sin velos en sus frases sobre ideas de convergencias de conjunto y de progreso en la biología, en lo sociología y hasta en la química.

En cuanto a su animismo ordenador, el hecho de insistir sobre las leyes, sucesiones constantes y reveladores de una regularidad del mundo, lo muestra ampliamente. El insistía tanto sobre las leyes, porque quería que su investigación fuese sustituída a la inútil y vana de las causas finales y de las causas primeras. En cuanto a las primeras, sabemos que no ha sabido hacer otra cosa y lo mismo

me parece que le ha sucedido con las segundas. ¿Qué es, en efecto, una causa primera? Una causa que no es, como todas las otras, al mismo tiempo un efecto, o sea una causa que se basta a sí misma. Ahora bien; Comte debe admitir que la ciencia no contiene sólo referencias, vale decir, leyes, sino también "*hechos en sí*". El conjunto de cosas, o sea la totalidad de la experiencia, o tiene una causa que nosotros no conocemos, o no tiene ninguna.

Los hechos, o son fenómenos en el sentido kantiano, o son fenómenos y noúmenos conjuntamente.

En el primer caso, la causa, siendo la causa del todo, no puede tener, por definición, un antecedente y corresponde, por lo tanto, al sentido de causa primera. En el segundo caso, los hechos mismos, no teniendo ninguna causa, forman, en su totalidad, la verdadera causa primera, y la filosofía, que tiene la obligación, también para Comte, de abrazar todos los fenómenos, está obligada implícitamente a admitirla.

Poned juntas las teologías biológica y social de Comte, que tienen la más ingenua expresión en la teoría del progreso, adaptación enciclopedista de la Providencia cristiana, y la imposibilidad lógica de evitar realmente la causa primera, y os daréis cuenta que Comte es uno de los mejores ejemplos del teólogo "*malgré lui*".

En realidad ser teólogo no estaba muy lejos de las ambiciones de Comte, pues se ha visto que terminó haciéndose fundador de una nueva religión. Pero su aspiración constante fué la de gobernar los hombres: recordemos que fué a la ciencia para

hallar una política. Otra de las ideas que vivían en su imaginación era la de crear la sociología, la cual después de tanto tiempo desde que él le dió un nombre, aun está por crearse. Los sociólogos hoy están considerados más bien como autores de una literatura fastidiosa y de pésimo género, aunque los tengamos a centenares y escriban millares de libros e impriman decenas de revistas. La sociología no puede llegar jamás a ser una ciencia: los hechos sociales son de una complejidad tan grande, están tan entrelazados y mezclados entre ellos, tan unidos y fusionados con los actos psicológicos y biológicos, que no es de esperar que formen lo que para Comte, es lo esencial de una ciencia, las leyes.

Los hechos históricos no se repiten, son por excelencia hechos individuales, y hablar de leyes históricas y aparear la variación concreta con la generalidad abstracta, es lo mismo que hablar, como nota agudamente Croce, de monismo plurilístico, y de cantidad cualitativa. Tanto es esto cierto que "las susodichas leyes sociológicas parecen o empíricas observaciones históricas o leyes espirituales, o sea juicios en los cuales se traducen los conceptos de las actividades espirituales; cuando no son vacías e indeterminadas generaciones como la ley de la evolución''.

Aun cuando se hallasen leyes sociológicas se trataría de aplicarlas y entonces desaparecería la unificación tranquilizadora de la ciencia. Admitamos, por ejemplo, que la teoría de Mosca y Pareto según la cual todas las sociedades están regidas por una minoría o casta dominante — clase política o

"elite" — sea una verdadera y propia ley sociológica. ¿Para qué serviría en la práctica? Aunque todos los hombres se inclinasen reverentes ante esta verdad, no cesarían por ello los conflictos entre las varias clases o entre los distintos individuos para pertenecer a la casta dominadora. Los hombres se unificarían en la razón pura, pero continuarían disputando y peleándose en la razón práctica.

Por lo demás, cuando Comte quiso pasar de la enunciación de las ideas a la realización de las mismas, demostró ser de una irremediable ingenuidad. Su "*marotte*" (1) favorita en lo que se refiere a la vida social, es, como todos saben, el dominio de una costa intelectual. Este ideal, inspirado en el recuerdo del sacerdocio católico, y que fué acariciado, después de Comte, por Renán y Nietzsche, revela en el teórico del positivismo, un grandísimo alejamiento de la realidad. Solamente los ingenuos idealistas, que viven entre los libros y los ensueños solitarios podían desear una semejante dominación. Los intelectuales son siempre los más descartados por la clase dirigente. Y la clase dirigente, al menos en esto, no se ha equivocado. Los hombres de reflexión son demasiado hamléticos para acertar en la acción y muchas veces su aprionismo racionalista y su dialéctica simbólica los conduce a checar contra ciertos actos elementarios, contra ciertas leyes de cosas que son familiares de los hombres incultos, analfabetos, pero intuitivos y activos. Luego, el análisis de las ciencias nos ha he-

(1) Tema, manía. — (N. del T.)

cho ver la parte que tienen en ellas, la convención y la invención. Esto ha contribuído a disminuir un poco la veneración supersticiosa por la ciencia, por cuyo motivo una aristocracia de sapientes a lo Comte, de "sacerdotes de la ciencia", no sólo sería impracticable, sino que también es impensable.

Pero Comte no se curó tampoco de pensar en la posibilidad práctica de una tal aristocracia. Tranquilamente la creó con el sacerdocio positivista, y se proclamó sin hipocresía de modestias caprichosas, el supremo pontífice. Y para consolidar mejor la posición de los científicos amos, persuadido en los últimos años, de la inmensa importancia del sentimiento, pensó bien al crear un verdadero y propio culto. Pero el pobre Comte, ingenuo hasta en la imitación de aquella gran obra maestra de fineza y de profundidad que es la Iglesia católica, no pensó que las dos condiciones necesarias de una religión son: la afirmaión de la existencia de algo misteriosamente superior al hombre y la manifestación concreta e histórica de este poder superior y misterioso.

El cristianismo, por ejemplo, para referirnos a la religión que Comte ha, más o menos, conscientemente imitado, siente la presencia de algo que lo trasciende, que está en él y al mismo tiempo fuera de él. Y el cristiano cree que esta existencia superior, se manifestó sobre la tierra en una forma concreta, como un hecho histórico, acaecido en tiempo y lugar determinado que viene a ser la aparición de Cristo, del hijo mismo de Dios, en Palestina. Y cree también que esta manifestación ha sido probada con signos de "potencia" en los milagros y en

los prodigios realizados por Cristo y por sus discípulos y por sus santos.

Todo esto, como es lógico, falta en la religión positivista de Comte. La humanidad, que es el Dios de esta helada religión, no tiene nada de superior y misterioso; es un concepto abstracto y su realidad consiste en ser la suma de muchos individuos semejantes a nosotros. Y esta divinidad, siendo una idea, es una cosa viviente, concreta, activa, amante y presente como es Jesús para los cristianos.

Comte y sus amigos, buenos ideólogos de tabladillo, no daban ni podían dar ninguna idea de poder extraordinario, ningún sentido de una presencia ultraterrestre y amiga, ninguna seguridad de una revelación sobrehumana y eterna. Los hombres religiosos tienen necesidad de una mano divina que los sostenga, de una luz que los alumbre o de una nube que los envuelva, y Comte no pudo ofrecer nada de esto.

Su misticismo de matemático enamorado no podía seducir a las gentes, ni siquiera á las clases cultas, las cuales están más fascinadas por los asuntos que se traten en las capillas ocultistas y teosóficas que por su doctrina. Y su iglesia, aunque tenga un templo en París y algunos propagandistas en Inglaterra y América del Sud, no se puede llamar con propiedad ni militante ni triunfante.

Comte ha sido, pues, un profeta fallido y un pontífice abandonado. Y esto no sería tan grave si hubiese sido un gran filósofo. Pero nosotros hemos visto que sus mismas concepciones de la humanidad y de la ciencia, aquéllas que más agitaron la cultura europea, son tonterías circundadas de

ilusiones e inexactitudes, reunidas en una prosa eterna e indigesta. El fué, como dije al principio, un mesías, pero no trajo al mundo la Buena Nueva. Su evangelio es el evangelio de la pequeña burguesía semiculta y semihumanitaria. Predicado en Francia, sus mejores discípulos se encuentran en las novelas de un gran francés, en Gustavo Flaubert. Son, para los que no lo sepan, los señores Homais, Bouvard y Pecuchet.

HERBERT SPENCER

I

Declaro, por cuenta mía, deplorar sinceramente la prisa con la cual el señor Prichard, empresario inglés de ferrovías, presentó a la comisión parlamentaria sus planos de la línea Northampton-Worcester. Lo deploro primero de todo, por el señor Prichard, quien, al negársele la autorización, perdió un óptimo negocio, pero lo deploro sobre todo, porque el señor Herbert Spencer, empleado al servicio del señor Prichard, debiese por el mal resultado de esta operación, retirarse definitivamente de su honorable carrera de ingeniero ferroviario.

En esta época, en torno al 1848, Herbert Spencer había ya cumplido un brillante servicio. En 1837 había entrado en la estimable compañía ferroviaria de Carlos Fox, y en el mismo año era destinado a la mensuración de las subconstrucciones de la vía de Chalkfarm. En mayo de 1838, en Wembly, fué verificador de las cuentas de los carga-

dores y en setiembre del mismo año fué nombrado dibujante de la línea Gloucester-Birmingham en Worcester. Pero lo esperaban más altos destinos. En marzo de 1840 entró al servicio del ingeniero Moorson en calidad de secretario, en Powick, y mientras desempeñaba este puesto construyó un puente en Bromsgrove y probó las locomotoras americanas. El 26 de abril de 1841 salió de la compañía Fox, y el fastidio de la desocupación lo inspiró quizás, para escribir en 1842, sus "Letters on the proper sphere of Government". El ingeniero licenciado se había convertido en filósofo. Pero el desvío no sería duradero. En 1844 volvió a entrar en una compañía ferroviaria y en el mismo año, trabajó alegremente sobre el tronco Stourbridge-Wolverhampton. En 1845 va a Londres por los negocios de la Compañía, pero en agosto del mismo año se disgusta con sus superiores y entra al servicio de Prichard. Pero éste, como dije, por haber presentado los proyectos demasiado pronto, se halla en crisis y Spencer queda definitivamente licenciado. Más tarde, en 1859, Spencer trató de ser útil a Inglaterra, de un modo más conforme a sus aptitudes. Pidió un empleo en las Compañías de las Indias, solicitó un puesto de recibidor del registro, pidió ser nombrado director de una prisión, pero no llegó a obtener el más pequeño bizcocho, y el año siguiente, en el 1860, Spencer, ya perdido para siempre para las ferrovías, y las administraciones, publicaba el prospecto del curso de la "*Synthetic Philosophy*". El ingeniero sin trabajo se vengaba del mundo amenazando un sistema.

Él habría podido, quizás, consolarse de otra ma-

nera. Habría podido emigrar a los Estados Unidos, habría podido pedir un empleo en cualquiera oficina, habría podido volver a dar lecciones de matemática, como en su primera juventud, habría podido, en la peor hipótesis, desposar una mujer rica. En su lugar, arrastrado no sé por qué inoportunos sugerimientos, quiso ser filósofo, quiso ser el sobrino segundo de Aristóteles y el hijo de Comte, conceder también él, a los hombres, la síntesis del mundo visible e invisible.

Y la amenaza fué convirtiéndose, poco a poco, en ejecución. Spencer, transformado en filósofo, no podía arrancar de su espíritu aquellos instintos primordiales que habían dirigido su actividad adolescente a la matemática y a la física. Podía adquirir algún estigma del morbo filosófico, cualquiera torcedura profesional, pero no podía perder la que tenía, y es por esto que la filosofía spenceriana se nos presenta, innegablemente como la obra paciente y fatigosa de un "*mecánico desocupado*".

Alguien — lo sé bien — tendrá la tentación al llegar a este punto, de no seguir leyendo más adelante. Pero yo estoy obligado a mantener la frase, y también la palabra. Ya he sido demasiado gentil con Spencer llamándole ingeniero. En realidad, Spencer no tenía ningún derecho a ser llamado con este título, tan elegante y a la vez irónico. El no había hecho estudios regulares de ningún género y su cultura matemática y física era muy inferior a la de un ingeniero nuestro. Pero en aquellos tiempos de grandes construcciones ferroviarias, también un buen agrimensor podía rendir excelen-

tes servicios y tener derecho al título de ingeniero, y Spencer mismo en su "*Autobiography*", lo reconoce.

Hablando francamente, no era nada más que un buen mecánico. A él se deben algunas pequeñas invenciones, que no han tenido fortuna, entre otras un velocímetro y una silla especial para enfermos.

Pero no es por esto que yo insisto sobre la calidad de mecánico de Herbert Spencer. Yo no tengo, además, ninguna razón seria para no llamarlo ingeniero desocupado. Lo que me importa son los caracteres mentales que presuponen estas profesiones, caracteres que luego se infiltran en su filosofía.

Las ideas que despierta un buen mecánico son sobre todo, dos: simplismo y practicidad. Un buen mecánico trata siempre de obtener máximos efectos con mínimos medios; ama los órdenes simples y las fórmulas claras; y su actividad está toda reducida no a especulaciones o a disputas, sino a buscar los modos de ahorrar un engranaje y tratar de que las fuerzas naturales den un máximo de rendimiento. Estas cualidades mecánicas aparecen bien claras en Spencer desde los primeros años.

Sus mayores simpatías intelectuales son, por el contrario de las ciencias exactas y por la no intervención en la vida. Provisto de poca memoria, no adaptado al estudio de las letras, de la historia y de las lenguas, privado del sentido de la tradición y de la diversidad, fué llevado desde niño a la matemática y a la física y hasta la muerte conservó de estos estudios, la tendencia a la simplificación,

a la generalización, a la unidad. Su tendencia a hallar una simple y única para todos los hechos, — común, por lo demás, en casi todos los filósofos — y sobre todo su inclinación a tener en cuenta solamente la cantidad o sea con preferencia el número de las variaciones en vez de los caracteres de las variaciones, le condujeron a la sistematización evolucionista, en la cual el simplismo monista y cuantitativo de nuestros tiempos, ha hallado su más elefantesco manifiesto.

Pero si en la síntesis de lo cognoscible aparece sobre todo como simplista, en la metafísica y en la moral aparece más bien como un *"practicalman"*. Entre las razones de lo incognoscible, por ejemplo, tiene la de tomar por el medio las disputas teológicas o científico-religiosas, que hacen perder tanto tiempo a los ingleses, y aparentemente, con tan poco fruto.

La familia de Spencer era una especie de museo religioso: habían, entre vivos y muertos, hugonotes, husitas (1), metodistas y anglicanos. El padre de Herbert era cuáquero, su madre metodista, un tío anglicano, y otro tío secuaz de la secta ascética de Cambridge. El había debido asistir a diversas funciones religiosas, a disputas teológicas en todas las músicas, y por éso debió pensar que sería una bella empresa hacer que no se perdiese tanto tiempo en dicusiones de estos géneros, las cuales se refieren a cosas que no se pueden probar y que de nada sirven para los intereses terrenos.

(1) Secuaces de Juan Hus, famoso heresiarca checo que fué quemado vivo y su muerte ocasionó la terrible guerra religiosa de los husitas. — (N. del T.)

El no podía negar de un golpe, en un país como Inglaterra, el mundo de lo divino, pero, como hombre práctico, trató, al menos, de apartarlo, haciendo que no se pudiese hablar de él, pero que todos estuviesen de acuerdo en la afirmación de su existencia. Su agnoticismo fué así, una de las manifestaciones de su practicismo.

Esto, quizás, se revela todavía mejor en sus ideas sociales. Sus ideas sociales, verdaderamente, se reducen a una: el individualismo. En otras palabras, ausencia de la intervención: o sea, liberalismo en economía, cartismo y semianarquismo en política, aversión a las leyes contra la naturaleza de las cosas y la voluntad humana. Spencer, jefe de redacción de la liga cartista, antisocialista decidido, conservó toda la vida su odio por las leyes que vienen de la actividad individual, la cual, siendo determinada por intereses propios, se adaptan más a formar parte de las cosas. El creía, en otros términos, que las leyes naturales eran inimitables, y en el fondo, óptimos, y por eso sospecha tanto de las leyes humanas. No quería, como experto mecánico que se sucediesen elisiones de fuerzas entre las leyes naturales y las leyes sociales, entre las cosas del mundo y la voluntad del hombre. Veremos después cuánto más aparente que real es este individualismo y cómo ésta concepción demasiado optimista de la naturaleza, va acompañada de una idea demasiado pesimista de la potencia humana. Entretanto, es innegable la intención antilegislativa y antiestatal de la muerte spenceriana, inspirada, en ésta como en otras cuestiones por preocupacio-

nes prácticas, pero de una practicidad, añadamos, de vista corta.

Tales eran, pues, los fondos espirituales que el ex-ingeniero Spencer llevaba a la filosofía. En Inglaterra y América, países donde los mecánicos y los prácticos hacen buena fortuna, resultó fructífera su "*filosofía de mecánico desocupado*", y hasta los últimos años prefirió diseñar planos de esquemas para líneas ferroviarias. Vivió una vida calma y tranquila, un poco afligida por las enfermedades nerviosas, y un poco alegre por las conversaciones, por los viajes y por los deportes. Por larguísimos años este honesto célibe, no estuvo preocupado más que por tres cosas: por el estado de su salud, por la pesca y por la filosofía sintética. Su salud resistió hasta los ochenta años y en la pesca no fué desgraciado, sobre todo en Escocia, donde halló en gran abundancia las truchas de agua corriente. En cuanto a la filosofía, su satisfacción no fué menor y tal vez creía, como tantos otros productores y vendedores de sistemas, haber escrito el último capítulo de la historia de la filosofía.

Yo trataré ahora, de persuadirme a mí mismo y a los otros, cuán poco última y cuán poco filosofía es su voluminosa y pretenciosa síntesis.

II

El más alto deber del buen mecánico es el de procurar que todas las partículas de sus máquinas vayan de acuerdo. Debe tratar de que todas las piezas cambien, justa y exactamente; que los engra-

najes sean perfectos; que los movimientos sean armónicos y regulares. Es necesario, que obtenga la máxima coordinación entre los elementos y los movimientos. ¡No haga de mecánico aquél que no sepa conciliar!

No acusaré a Spencer de haberse sustraído a este sagrado deber. También cuando se hizo filósofo, conservó intacto su amor por las armonías. Toda su vida teórica es una historia de arbitrajes y de transacciones; conciliaciones entre la ciencia y la religión; entre lo externo y lo interno; entre el idealismo y el realismo, o entre Locke y Kant, entre el individuo y la sociedad.

Parecía que tuviese horror a la antítesis, al contraste, a la discordia. Cuando dos cosas o dos teorías se enfrentaban o parecían irreductibles, aparecía Spencer con su larga presencia de "*maître d'hôtel*", actuaba como árbitro y tendía apresuradamente un hilo, una pasarela, un puente, una palabra, una fórmula para unir los opuestos. Alguna vez el hilo se rompía, el puente cedía, la palabra era equivocada, la fórmula insignificante, pero Spencer no hacía caso a nada y continuaba en su obra de conciliador con toda la heroica tranquilidad de los tontos.

Su método consistía en colocar en el medio de las antítesis, un "*tertuim quid*" bifronte, que mostrase sobre sus dos caras, sendas sonrisas de aprobación.. Tales fueron, por ejemplo, lo incognoscible entre la ciencia y la religión, y la herencia del "*a priori*" entre el empirismo y la crítica.

Lo incognoscible se volvía a la derecha y decía a los creyentes con aire confidencial: Amigos míos,

tenéis razón, hay un misterio en el mundo y ese misterio está en mí. Se volvía a la izquierda y decía a los científicos: Caros muchachos, no tenéis ninguna razón al decir que no se pueden conocer más que fenómenos y que lo de más allá es un misterio impenetrable del que no vale la pena ocuparse.

La misma política seguía la herencia entre Kant y Locke susurrando al primero: el "*a priori*" existe, está en las categorías que traemos nosotros mismos al nacer; y murmurando al segundo: estas categorías son innatas para nosotros, pero no lo fueron para nuestros antiquísimos progenitores que las trajeron de la experiencia.

Este método, me parece, puede ser excelente cuando se trata de llevar la paz a los espíritus cansados de seculares litigios y prontos por eso a renunciar a todo análisis por reposar la cabeza sobre la almohada del compromiso, pero resulta de una bondad insulsa para los que quieren ver de frente las caras de las cuestiones, sin miedo y sin cansancio. En verdad, consiste en imaginar algo que no existe y que no se comprende poniéndolo en el medio, con las manos extendidas, para ligar dos tesis contradictorias en un mismo punto de verdad.

Pero lo que no existe y no significa nada no puede ser un lazo potente: los fantasmas no pueden unir con sus manos de sombra los cuerpos de carne y hueso. Yo ya hice, a propósito de Kant, la crítica de lo incognoscible y no quiero repetirla. Se podría, sutilizando, hallar alguna diferencia en-

tre el nóumeno y lo incognoscible, pero las diferencias no son tantas ni tan grandes.

Las cosas, dice Spencer, son manifestaciones de lo incognoscible incondicionado. Pero el conocimiento de una cosa equivale precisamente a saber sus cualidades, vale decir, sus efectos, su modo de obrar y de comportarse. Conocer una cosa significa prever lo que es. Ahora, si lo cognoscible es el conjunto de las manifestaciones de lo incognoscible, si es el conjunto de sus efectos, de sus productos, la consecuencia sería, o que no conocemos lo incognoscible o que no conocemos tampoco lo cognoscible.

Estas deducciones no son hechas para consolar a los hombres sencillos, los cuales ven en el agnoticismo el único medio para impedir toda colisión entre la religión y la ciencia. Spencer prohibía a los teólogos y a los metafísicos hablar de ciertas cuestiones, y con una metáfora muy común llamaba paz al silencio, ya que es imposible toda discusión sobre cosas de las que se ha convenido no hablar más. De este modo el mutismo resulta ser la máxima virtud filosófica.

Pero si lo incognoscible fuese algo posible y concebible, Spencer no podría jactarse de haber puesto de acuerdo la ciencia y la religión. La razón es simplísima: Spencer no sabía qué cosa es la religión. Para él no era otra cosa que una teoría del mundo, una cosmogonía, una filosofía: *"leaving out the accompanying. moral code. which is all cases a supplementary gowth, a religions creed is definable as an "a priori" theory of the Universe"*

(1). En toda la religión hebraica y cristiana él no ve más que los primeros versículos del "*Génesis*". Todo el resto — moral, revelación, amor, sentimiento — no existe y no es más que un suplemento, una "*quantité negligeable*".

Esta concepción tan estrechamente intelectualista demuestra como el viejo mecánico evolucionista no había experimentado jamás el sentido de una presencia superior, invisible pero cierta, no había sentido jamás aquel sentimiento de concordancia con el universo y de una seguridad indecible; aquélla certidumbre de lo maravilloso, de lo extraordinario; aquélla fe en la realidad de un mundo más grande y verdadero que el mundo actual, aquélla excitación a una vida más pura, más seria, más en "*alto estilo*", que constituye el espíritu religioso. Las religiones son "*módulos*" de vida grande y feliz, de oficios de fuerza moral; de armaduras dogmáticas, pero variables, de un particular tipo de vida. Pueden contener también metafísicas pero las metafísicas están entre las cosas que resultan diversas entre ellas, no constituyen el núcleo, el foco, el centro de la vida. Bajo diversos nombres, con diversas cosmogonías, con ritos y dogmas diversos, podemos tener almas religiosas equivalentes. Todo puede ser vivido religiosamente; hasta la vida de la carne. La sensualidad bestial de Rabelais tiene reflejos místicos porque llega al máximo de su posibilidad, y la sensualidad moral de Tolstoy, de aquél que Merejhovsky llama el santificador de la

---

(1) First Principles. — Primeros Principios, pág. 14. — (N. del A.)

carne, llega hasta el misticismo del amor. Toda pasión, toda idea, toda creencia puede llegar al estado religioso. La religión no está separada de las otras cosas, es un grado del espíritu humano, una temperatura más alta que puede fundirlo todo, — la esfera del fuego de Dante y de Pascal.

Toda religión es, pues, el revestimiento formal de una más grande y digna vida. Ser religioso significa reconocer una potencia superior a la cual queremos unirnos, y no significa tener ideas abstractas sobre la constitución del universo. Para conciliar la ciencia y la religión, sería preciso demostrar la identidad entre los sentimientos de paz y de fuerza que forman la carne y la sangre vivas de la religión, y demostrar al mismo tiempo los sentimientos que mueven y rigen lo científico.

La conciliación de Spencer es sospechosa porque está hecha a base de recursos abstractos. El acuerdo, afirma Spencer, estará en la verdad más abstracta de la una y de la otra — *First Principles*, cap. 7 — y se sabe que la conciliación por medio de conceptos generales es una peligrosa facilidad. Basta dilatar el sentido de una palabra hasta hacerla llegar al alcance contrario y el acuerdo no tardará en realizarse. Spencer ha tomado la palabra misterio y la ha asimilado a la creencia de los hombres religiosos en un mundo espiritual. Pero no se percató que para el creyente, el mundo divino no es en el sentido exacto un misterio, sino que es la realidad de la que está seguro, y no ha visto que las últimas ideas de la ciencia — Forza, Tempo, etc. — son inconcebibles y misteriosas cuando se trata de definiciones dogmáticas, pero son clarí-

simas cuando son interpretadas pragmáticamente, es decir, con nombres de ciertas clases de hechos acaecidos o previstos. El concepto de materia es misterioso cuando se le quiere dar una definición esencial, cuando se le quiere transportar a cualquier otro concepto más vasto, pero es clarísimo cuando se llame materia todo lo que yo preveo que opondrá resistencia a ciertos movimientos míos.

Spencer, en resumen, no ha conciliado nada, y su incognoscible, producto de la ingenua necesidad animística de suponer algo fijo y permanente bajo el fluir de los fenómenos, y de los cuales se saben los efectos y los productos, no vale más que su hermano mayor, el nóumeno. Kant tenía la excusa de saber bien lo que quería salvar, que era la moral, pero Spencer tiene el agravante de no tener idea de lo que quería conciliar, que es la religión. El burgués y el mecánico no han ganado la partida, pero el primero no merecía tanto la derrota como el segundo. Spencer, que nunca quiso leer la *"Crítica de la Razón Pura"*, ¡podía haber aprendido algo hasta de Kant!

III

Pero dejemos tranquilos de una vez al Nóumeno y lo Incognoscible. La gloria de Herbert Spencer no está, por cierto, en haber dado un nombre nuevoz a un fantasma por lo demás familiar a los pensadores inquietos. Aunque haya sido el inventor del *"realismo transfigurado"* y el primer importador de la oscura noción de herencia en la teoría del conocimiento, no es cierto que haya sido el por-

tador de nuevas luces a las antiguas tinieblas de las cuestiones primeras.

El quería ser el hombre concreto, el filósofo de la naturaleza, el descubridor de la gran ley de las cosas. Y tal fué o tal se le creyó.

Una vez puesto en juego lo Incognoscible, no se ocupó más de lo cognoscible y el resultado de sus investigaciones todos lo saben: la Evolución.

La idea de evolución existía antes de Spencer como el agua de alquitrán existía antes en Berkeley. Pero el mérito del uno y del otro fué el de universalizar y popularizar lo que era poco conocido. En los presocráticos se hallan intuiciones evolucionistas bastante esplícitas, y esto demuestra cómo la evolución no es, como creía Spencer, el fruto de la madurez del espíritu humano, sino más bien una de las más naturales concepciones que se hacen los hombres de la actividad del mundo.

Spencer filosofó en un tiempo en el cual se comenzaba a hacer la primera cosa, pero él hizo por su cuenta la segunda. La primera idea no tiene probablemente nada de los naturalistas griegos ni de los franceses más vecinos a él, pero hay algo de economía política. De ésta aprendió que lo que caracteriza el progreso es la "*división del trabajo*". Trató de ver si esto era cierto también en biología y las teorías embriológicas de Von Baer lo estimularon y lo persuadieron. La economía y la biología eran bastante distintas entre ellas para inducir a Spencer a proseguir sus extensiones y sus generalizaciones, y en los "*Principios de Psicología*", 1855, trató de explicar con la idea de desenvolvimiento y de diferenciación, la vida del espíritu.

El haber dicho estas cosas antes que Darwin — 1859 — fué siempre para él un gran título de gloria y se puede insinuar fácilmente que el suceso de aquello que fué denominado darwinismo no le causó mucho placer. Hay en efecto, una bella diversidad entre la tenacidad modesta de Darwin, quien, como un Dios, esperaba tranquilamente los resultados de experiencias que debían durar muchos años, y la temeraria agilidad con la cual Spencer se echaba encima de un pequeño hecho para extraerle un hilo y coser el mundo.

A Spencer, pues, no se le puede llamar más que irónicamente el científico de la evolución, pero sinceramente se le puede llamar el filósofo de la evolución. Esta afortunada palabra se debe a sus esfuerzos por haber destronado las "*revolutions*" del siglo XVIII, la "*Entwickelung*" de los metafísicos alemanes y el Progreso de los ideólogos e idealistas de la primera mitad del siglo XIX. Spencer tuvo la potencia de hacer el módulo obligado de todas las investigaciones históricas, el motivo permanente de todas las teorías naturalistas; el "*mot de la fin*" de todas las clases de fe y de todas las filosofías.

¿Qué cosa es, pues, esta ley luminosa y maravillosa cuya fascinación dura todavía en toda la cultura de la raza blanca? Todos saben, gracias a los pequeños manuales de los neófitos, cuál es la forma que Spencer dió a esta vieja concepción. Para él todo el universo se explica con el pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo — evolución — y con el retorno de lo heterogéneo a lo homogéneo — disolución. — "*La evolución es una integración de*

materia — yo también refiero el célebre enunciado — *acompañada de una disipasión de movimiento, durante la cual la materia pasa de una homogeneidad indefinida, incoherente, a una heterogeneidad definida, coherente, y durante la cual el movimiento contenido improvisa una transformación paralela*" (1). La disolución, naturalmente, es lo contrario: la absorción de movimiento y disipación de materia que conduce la heterogeneidad a la homogeneidad.

Ocupémonos por un momento, de la evolución. Esta significa, pues, pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo indefinido a lo definido, de la confusión, al orden. Homogéneo no significa otra cosa que idéntico, igual a sí misma, sin diversidad, y heterogéneo lo que es separado, diferente, vario. Nosotros podemos traducir en lenguaje lógico lo homogéneo y llamarlo general, o mejor todavía, universal, y hacer lo mismo con lo heterogéneo y denominarlo particular. Hay una cosa sola, única, indefinida, que es múltiple, diversa, definida. La ley spenceriana nos dice que esta cosa única transforma la otra en múltiple, o sea, que el mundo es el pasaje de lo universal a lo particular, de lo único a lo diverso. Cuando una cosa igual se transforma, tenemos la evolución; cuando las cosas diversas se funden en una sola, tenemos la disolución. El mundo, pues, va de lo único a lo diverso y de lo diverso a lo único.

¿Y todo esto qué quiere decir? Quiere decir que

(1) "Primeros Principios", cap. XVII, pág. 14. — (N. del A.)

tenemos cosas iguales y cosas desiguales, y que las cosas desiguales se convierten en iguales y las cosas iguales en cosas desiguales.

¡Este es el grande, el profundo, el maravilloso descubrimiento de Herbert Spencer!

La fórmula que yo he trazado, malgrado sus gruesas palabras de integración y disipación, no contradice en nada a esta humilde interpretación.

Concentrar, integrar, significa formar muchas combinaciones, vale decir, complicar, diversificar; gastar movimiento significa obrar, o sea cambiar, diversificar. Quiere decir que integraciones de materia y disipación de movimiento no significan otra cosa que producciones de diferencias; como la disipación de materia — desapariciones de los diversos agregados — y la absorción de movimiento — quietud, calma, reposo — significan encaminamiento a la particularidad. Ya sea hablando en lenguaje lógico, ya sea en lenguaje físico, no se puede hallar otra novedad en la célebre fórmula.

Esta revelación, sinceramente, es demasiado pequeña cosa. Que hay cosas iguales y cosas desiguales y que las primeras se diversifican y que las segundas se igualan, es tan sabido por todos que los filósofos no se cuidaron casi nunca de decirlo. Pero hay más todavía: explicar cómo, en qué consiste este pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo y viceversa. Esto ni Spencer ni otros lo han hecho y es imposible hacerlo. Se puede decir que tal cosa que parecía homogénea se convierte, separada o unida a otras cosas, en un conjunto de cosas diversas: se puede decir y describir cómo una colección de cosas diversas se funde, por influencia de cualquiera

otra cosa única e idéntica, pero es imposible establecer una ley de todos estos pasajes y mutaciones que sea universal, es decir, válida por todos los casos, y al mismo tiempo bastante específica para no caer, como Spencer, en una simple "*truisme*".

El surgimiento de lo nuevo, de lo diverso, aparecerá siempre como algo prodigioso y misterioso. Nosotros no vemos más que contactos y distanciamientos de cosas y a estos avecinamientos ya estas separaciones las vemos sucederse en un cambio continuo.

La dificultad que Spencer tendría que haber superado, era mucha más grave que la que se presenta cuando se quiere explicar las producciones de heterogéneos nuevos cuando ya no existen otros. Spencer debía retroceder, lógicamente al primitivo y universal homogéneo, del cual sale todo el enorme ejército de heterogéneos que compone nuestro universo. Explicar cómo este homogéneo único se ha diferenciado estando solo, puede ser un "*tour de force*" de alta escuela hegeliana, pero no es posible para quien cree que no basta juntar un cierto número de palabras con iniciales mayúsculas para contentar todos los cerebros.

O todo era homogéneo desde el principio y entonces no se comprende cómo una parte de este homogéneo ha cambiado, desde el momento que no podía ser influenciado más que por partes idénticas a él, o de lo contrario había algo heterogéneo desde el principio y entonces no es cierto que todos los heterogéneos provienen de lo homogéneo. Y falta explicar el origen de este heterogéneo primitivo. La inestabilidad de lo homogéneo no se comprende más que

cuando se admite desde el principio de las manifestaciones diversas de la fuerza incognoscible, es decir, se comprende cómo de lo homogéneo viene lo heterogéneo, solamente suponiendo que éste existía desde el principio. Comenzando con afirmar la existencia de aquélla diversidad de la cual se quiere explicar el origen, es fácil llegar al fin.

¿Cuál es, pues, la razón de la fortuna de la teoría spenceriana a pesar de haber bajado tanto su valor especulativo? Es fácil adivinarlo: es una razón religiosa. Los hombres necesitan de ciertas concepciones teológicas y aquéllos que abandonan las antiguas, se lanzan con mayor avidez sobre las nuevas. La evolución puede servir, en algún modo, como substituta de Dios, y sólo ha bastado hacerla cara a los hombres cultos y semicultos, que no han tenido el coraje de llamarla con su antiguo nombre.

Hemos visto cómo la Evolución aparece como una ley misteriosa que gobierna todas las cosas, cómo, transformada casi en una entidad personal, hace las funciones de causa universal de todo lo que sucede, y cómo Spencer le da, entre los varios oficios que tiene, también el de llevar el orden y la coherencia a un mundo confuso e incoherente. Ella es, pues, la creadora y la ordenadora y tiene alguna proximidad con el "*Nous*" de los presocráticos o con el sabio "*Logos*" de los alejandrinos. Ya tenía bastante como ocupante del puesto de Dios, pero Spencer le otorgó el último donde acercándola a la Providencia cristiana, dándole por misión el acto de llevar al mundo la perfección y la felicidad.

¡El retorno al paraíso terrestre, el advenimiento del reino de Dios!

Este perfume teológico, no advertido por los naturalistas irreligiosos y la comodidad didáctica del esquema evolucionista, son las únicas causas que han hecho de un "*truism*" mal expresado, una de las clases de fe más vivaces del tiempo de nuestros padres.

IV

Herbert Spencer fué llamado muchas veces el "*Aristóteles de los tiempos modernos*". En él no había solamente un mecánico y un metafísico, sino también un biólogo, un psicólogo, un sociólogo, un moralista y todas estas encarnaciones le dieron gloria y fortuna.

Pero yo me permito no ocuparme de hecho de su biología y de su psicología. Sé muy bien que los "*Principios of Biology*" son uno de los más sugestivos, y de los de mejor construcción, entre sus libros. Lo que hay de nuevo en este libro es la parte especulativa, que es pasable, y la organización, que tiene méritos didácticos, pero que no substituyen el valor filosófico.

Sus "*Principios of Psychology*" tienen un interés histórico como documento de la evolución de las ideas evolucionistas, pero fuera de la idea central del pasaje de lo simple a lo complejo, puesto como armadura de toda la vida espiritual, no hay ninguna vista particular que permanezca victoriosa hasta ahora.

Spencer, es cierto, tenía en gran estima aquélla su idea de la inteligencia como producto del adaptamiento de lo interno a lo externo, pero cuando

dice que la "*conformity of inner to the auter order that in which intelligence consists*" no hemos adelantado mucho ya que se trata de saber en qué consiste esta "*conformity*" y de qué modo la podemos juzgar nosotros, puesto que no la conocemos. ¿Esta conformidad quiere decir copia, quiere decir previsión exacta, quiere decir posibilidad de acción? ¿Quién sabe algo?

También su famosa tesis de origen experimental del "*a priori*" es bastante enigmática. El conocimiento, afirma, se forma poco a poco con el adaptamiento del espíritu a las cosas. Este adaptamiento produce ciertas aptitudes que se transmiten con la herencia y termina produciendo "*a priori*" categorías que en los primeros individuos fueron empíricas. La explicación es ingeniosa pero no persuasiva, porque hace pensar en dos cuestiones difícilmente solubles: la primera consiste en saber de qué modo misterioso el objeto, supuesto heterogéneo, produce estas formas del conocimiento; y la segunda, cómo es posible la transmisión hereditaria de las experiencias acumuladas, siendo, como es, la herencia, uno de los hechos más oscuros, aún cuando se trate solamente de herencia anatómica y fisiológica.

Estas teorías, que han tenido su media hora de gloria, y de adoración, no son suficientemente importantes para que merezcan ser estudiadas.

Naturalmente, no intento hablar de su sociología, hilvanada con demasiada prisa tras las lisonjas de exteriores analogías, pero sí hablaré de aquél conjunto de opiniones sobre el hombre y la sociedad que constituye lo que es llamado individualismo spenceriano.

Estas opiniones son todavía bastantes populares y por esto no hay necesidad de referirlas: todos conocen sus teorías sobre la función social del egoísmo, sobre los males del Estado, y sobre la conveniencia que hay de hacer coincidir la moral con las exigencias de las leyes naturales. Pero no todos se acuerdan como estas opiniones o teorías, son, si no lo contrario, por lo menos muy distintas al individualismo. La mente de Spencer no podía estar orientada sinceramente hacia la verdadera autonomía del individuo. Como todos los filósofos, estaba movido por instintos monísticos, y la evolución le sirvió para demostrar la identidad primitiva de todas las cosas, o para probar cómo aumenta, con su proceder, la dependencia entre todas las cosas.

Combatió sobre todo en cuanto a su "mal funcionamiento", no porque sea una limitación de la libertad, aunque funcione bien. Combatió al Estado pero no combatió a la sociedad en género, ni a los varios grupos humanos, ni a todas las otras formas de esclavitud colectiva, consciente e inconsciente, de la cual todos somos más o menos víctimas.

Justificó el egoísmo, pero mientras sirve de estímulo a la acción que, coordinada por la sociedad y devuelta al beneficio de los otros por medio de los sentimientos altruistas, contribuye al bienestar máximo del máximo número.

Su individualismo era tan imperfecto y rudimentario, que no comprendía que para los verdaderos individualistas, de hechos y no de palabras, no hay más que dos caminos: el de la revuelta completa, o sea la anarquía, o el del dominio de pocos, o sea el imperialismo. Combatió estas dos concepciones de la

vida humana y no quiso reconocerlas como hijas igualmente legítimas de sus tímidos postulados libertarios.

Quien no puede esperar ser él solo libre, es decir, él solo fuerte, se hace revoltoso — quien puede esperar ser él solo libre, es decir, él solo fuerte, se hace César. Aquéllos que quedan en el medio, hesitantes, combativos entre el Evangelio y la lucha por la vida, como Spencer, no son los verdaderos individualistas. Son, como fué él, los pedantes Halmeas de la seminteligente burguesía conciliadora.

Pero no fué ésta la sola vileza teórica de Spencer. Hay otra, y más grave. Esta reside en la idea que impregna toda su moral y que se puede formular con este imperativo: "Haz que vuestras acciones sean aquellas que la naturaleza permite. Quiere lo que quieren las cosas." ¿Cuál es el sentido de esta moral? El consejo de no entremeterse en los actos de la naturaleza, de obedecer sus leyes, de no tener otros deseos que no sean aquéllos que ella misma se ocupa espontáneamente de satisfacer. Esta moral es la moral de la *"no intervención"*, es la moral de los brazos cruzados, de las manos en la cintura, del pasivismo resignado, de la impotencia para modificar el mundo y todas sus leyes. El hombre es bueno, el mundo es óptimo, la naturaleza es sabia; estas bobas paradojas de Rousseau resuenan una vez más todavía en esta moral de contemplativos y de bellacos.

¿Es que hasta el mismo individualismo, es decir, el respeto de *"todos"* los hombres, no es quizás una forma de esta no voluntad de modificar lo que existe, esta remitencia a contraponer el hombre al mun-

do, el espíritu a las cosas como una potencia activa, modificatriz y creadora?

Pero Spencer y todos sus precursores e imitadores — entre estos últimos Federico Nietzsche — han olvidado que entre las leyes de la naturaleza existe aquélla que empuja al hombre a cambiar lo que lo circunda, a adaptar las cosas en vez de ser él adaptado.

La nueva biología — Quinton — demuestra cómo la característica de los vertebrados es la del esfuerzo por no modificar sus condiciones internas por las mutaciones de lo externo, y la nueva filosofía, anunciada por algunos soñadores inescuchados, — Novalis — se prepara a hacer práctica y real la misión soberbia del Hombre-Dios, amo y creador de las cosas.

Spencer, con su evolucionismo nivelador, con su universalidad sordamente hostil a la personalidad, con sus gustos por las armonías y por el orden, con su moral de inertes y de impotentes, es uno de los enemigos que la nueva filosofía debe, con la más despediada energía, amordazar y sofocar.

FEDERICO NIETZSCHE

I

¡Con cuántas tapicerías, con cuántas mamparas, con cuántas franjas graciosas Federico Nietzsche ha tratado de ocultar su triste secreto! ¡Con cuán involuntaria malicia ha dado por fondo de su pensamiento, un gran escenario de proporciones heroicas, con valles profundísimos y montañas altísimas, con cavernas oscuras y animales heráldicos! ¡Y cuán diabólico acompañamiento en tiempo acelerado de rugidos de leones, de gemidos de vientos, de retumbos de volcanes y de carcajadas convulsas!

Pero todo esto no le ha servido de nada. Malgrado las imágenes y las alegorías y los crescendos de las sinfonías, el secreto de Nietzsche está descubierto. En una palabra — en una sola y pequeña

palabra — está el secreto de Nietzsche, en la palabra "*debilidad*".

¿Por qué os sonreís? ¿Por qué os maravilláis? ¿Tal vez porque Nietzsche ha hecho la apoteosis de la potencia y ha elevado himnos a la fuerza? Pero es precisamente por esto que yo estoy seguro que fué un débil en toda la melancólica extensión de la palabra. Verdaderamente, no sólo por esto, sino por muchas otras razones que diré en seguida.

Yo me avergonzaría de expedirme sobre la filosofía de Nietzsche citando el abuso de los narcóticos, el reblandecimiento hereditario y su parálisis progresiva como han hecho de buena gana muchos hombres serios, médicos o no. Pero es imposible no tener en cuenta que desde 1870 hasta la muerte, la salud de Nietzsche fué muy desgraciada. Estaba siempre oscilante entre la excitación y el decaimiento, entre las convalecencias y las recaídas, atormentado por crisis de neuralgia, de debilidad, de fiebres que han tenido sus efectos reconocidos por la medicina, sobre su actividad intelectual. Cuando niño, era enfermizo y delicado; hombre, después de la enfermedad adquirida en las ambulancias de Metz, estuvo siempre más o menos enfermo.

Todo esto explica muchísimas fases y muchísimas actitudes de su pensamiento. Los hombres no aman la debilidad y la enfermedad; los que las poseen son llevados a odiarlas violentamente. Los fuertes no hacen teorías para exaltar la fuerza, los sanos no escriben el elogio de la salud, los alegres no predican sobre las virtudes de la danza y de la risa. Solamente los débiles, y los débiles ambicio-

sos, anhelan más alta potencia para el dolor de no tener siquiera una pequeña potencia real y actual; solamente los enfermos y los enfermos que continuamente tienen altos y bajos, convalecencias y recaídas, comprenden la gran importancia del cuerpo y de la salud del cuerpo; solamente los melancólicos fugitivos del pesimismo sienten la necesidad de aconsejar para sí y para los otros, la alegría. Solamente los débiles, los enfermos, los tristes, tienen el pavor, el terror y casi la obsesión de la flaqueza, de la enfermedad, del abatimiento, de todo aquéllo, en suma, que recuerda demasiado su estado mismo. Los fuertes, los sanos, no experimentan ningún temor al entrar en los hospitales, al entrar en las salas anatómicas o en los campos de batalla, pero aquellos que se sienten amenazados o minados por cualquier morbo, tiemblan y se impresionan aunque sólo se trate de leer un tratado de patología.

El origen de la glorificación del cuerpo, de la rehabilitación de la carne y de su corolario, o sea el odio a la enfermedad y a la debilidad, que son los puntos salientes de la filosofía nietzscheana, debe, pues, buscarse, yo creo, en la misma debilidad y morbosidad del filósofo.

El gesto heroico de Nietzsche está en querer hacer obrar a su debilidad y a su morbosidad, en su tentativa de regenerar de ellas con la teoría, o quizás de superarlas a fuerza de fe en características contrarias. Me parece que el pensamiento de Nietzsche es un caso clásico de aplicación involuntaria de la *"Voluntad y de la Energía"*: sintiéndose flojo y enfermo, Nietzsche ha querido creer en la

energía y exaltar la salud con la secreta esperanza de conquistar o reconquistar la una y la otra. ¿No celebramos nosotros con preferencia lo que deseamos poseer en vez de lo que poseemos?

Pero la reacción nietzscheana a la debilidad ha permanecido siendo puramente verbal, y por eso continúa siendo, aunque haya tentado superarla, el antecedente máximo de su filosofía. Nietzsche, como tantos otros de su raza espiritual, ha hecho la teoría de la no teoría, ha desafiado a la acción en la inacción, ha hecho la literatura y la retórica de la realidad y del acto. Ha mostrado una vez más todavía su debilidad, no acertando a hacer verdadera y concretamente, en el mundo, en la acción, aquellas cosas que por teoría creía superiores. ¡Cuán distinta su vida de profesor de griego, y de poeta vagabundo, de aquélla que él soñaba para el superhombre belicoso y dominador! Su sueño de una nueva civilización ha quedado en las palabras, y en vez de un creador de nuevas formas de existencia, fué un desesperado y solitario "*buscador de conocimiento*".

El, el admirador de César y de Bonaparte, no supo enseñorearse prácticamente de "*lo que es*", y entonces, como aquellos cristianos y utopistas a los cuales no les ahorró el odio y las invectivas, se refugió también él en "*lo que no es todavía*", en el porvenir. "*El presente y el pasado sobre la tierra, ¡oh, amigos míos! es para "mí" insoportable; y yo no podría vivir si no fuese un vidente de lo que debe venir*" — VI, 205. — Así habla Zarathustra, aquél que dice ser "*un puente para el porvenir*". Quiso enseñar a los hombres el "*sentido de la tie-*

rra", pero no supo aprender el "*sentido del presente*". Estuvo preocupado, como todos los que se encuentran incómodos en lo actual, por la idea de ir más adelante, de "*sobrepujar*", de "*superar*", de "*ultrapasar*", de ir "*más allá*", a lo "*súper*". Presentó sus libros como "*preludios del porvenir*". Consoló su impotencia presente con vuelos poéticos hacia los porvenires más lejanos, y ocultó su incapacidad con los relámpagos de las profecías.

¡Si hubiese al menos, proclamado siempre, en su filosofía, la necesidad de obrar y de cambiar! En su lugar, hasta en los teorías más abstractas, donde él habría podido compensar su ineptitud ante el esfuerzo, con cualquiera buena voluntad de transformador, la sombra de su debilidad se extiende sobre las metáforas enérgicas de sus fragmentos. No sólo se reconoce incapaz de cambiar de inmediato lo que existe concretamente y se refugia en el futuro, sino que afirma la incapacidad general de cambiar lo que es. Su teoría dominante es, como veremos mejor después, la de "*aceptar*" la naturaleza. Lo que es natural es bueno, los instintos son sagrados, las necesidades del cuerpo son intangibles. El hombre debe convertirse en un pedazo de naturaleza, sin buscar de mejorarse a sí mismo. Todo lo que hay que hacer es destruir lo que los hombres han creado para modificarse — morales, leyes, etc., — dejando a la naturaleza en libertad.

¿Cómo librarse de la sospecha que esta "renuncia" de modificar no proviene de un oscurso sentido de "*impotencia*", es decir, de una radical persuación de debilidad ante las cosas, los instintos y las pasiones?

Tanto más aún, cuanto que esta impotencia de Nietzsche se manifiesta no sólo en el fondo de su pensamiento, sino también en el modo con el cual lo expresa. Su volubilidad — signo de fácil cansancio — que le hace preferir la forma fragmentaria y aforística; su incapacidad de "*escoger*" entre todo aquello que pensaba y escribía, que le hace publicar una cantidad de pensamientos inútiles o repetidos; su repugnancia para sintetizar, para construir, para organizar, que da a sus libros el aire de mercados orientales, llenos de trapos viejos y de paños preciosos amontonados y mezclados sin orden, son buenos argumentos para suponer una ausencia de "*imperium*" mental, reflejo de la flaqueza general del filósofo.

Pero la prueba más inesperada de esta flaqueza consiste, según mi entender, en su capacidad de ser verdadera y auténticamente "original". Las formar más altas y más difíciles de originalidad son ciertamente estas dos: hallar nuevas interpretaciones y soluciones de problemas antiguos y enunciar desconocidos. Nietzsche, en su lugar, ha elegido nuevos problemas, abrir caminos absolutamente las formas de originalidad más cómodas, y más fáciles: el derribamiento de las doctrinas existentes y el revestimiento brillante y rebuscado de pensamientos antiguos.

Frente a los cristianos que buscan la vida del espíritu, cantó al cuerpo; frente a los moralistas que buscan el bien, cantó al mal; frente a los pesimistas que reniegan de la vida, cantó a la vida. Dijo no a los que decían sí, y sí a los que decían no. Era un eco al revés, pero era un eco. Y siendo

un eco, no quiso despedir con los mismos tonos las antiguas voces de Heráclito o las más recientes de Stirner y de Guyau y sirviéndose de su cultura de humanista y de poeta, las hizo florecer y gorjear armoniosamente, tanto, que los primeros que las escucharon creyeron que se trataba en realidad de voces nuevas que venían del desierto para adquirir más sonoridad en las grutas de Zarathustra.

El, que prefería las empresas difíciles a las palabras, siguió las vías "más fáciles" y menos fatigosas de la originalidad. No supo dar una nueva respuesta a las viejas preguntas ni hacer a los hombres un nueva interrogación. Su filosofía es, desde el principio hasta el fin, la confesión y la proyección de la debilidad de su vida.

II

El pensamiento de Federico Nietzsche nos ofrece el espectáculo singular de una casi completa unidad de doctrina a través de todos los florilegios de una imaginación, de una retórica, de una argucia perfectamente infatigables en la preparación de nuevas costumbres. Desde la publicación del *"Geburt der Tragodie"* — 1871 — (1) o mejor aún, desde *"Homer als Wettkamfer"* — 1867 — (2) hasta la *"Wille zur Marcht"* — 1888 — (3) que hubiera debido ser el gran testamento doctrinal, Nietzsche vivió bajo la obsesión de tres o cuatro ideas que repitió, demostró, comentó y amplifi-

(1) Origen de la tragedia.
(2) Homer el Victorioso.
(3) Voluntad de poder. — (N. del T.)

có, pintó y esmaltó sin llegar jamás a cambiarlas o a corregirlas.

En ciertos libros las expresó casi tímidamente y en otros con más lirismo — en ciertos períodos las quiso afirmar con la fría sutileza del dialéctico, en ciertos otros las quiso imponer con el látigo silbante del satírico — las susurró con la glacial ironía de los cínicos razonadores del "*dixhuitieme siècle*", y las pregonó y las cantó con toda la emoción comparable a la de uno de aquellos rapsodas coronados de oro de los cuales habla Platón. Tomados los modos de expresión, los cambios teóricos son bien pocos, están limitados, todo lo más, a desenvolvimientos apenas señalados en principio o a atenuaciones de ideas un poco fríamente proclamadas y aplicadas.

Por estas razones, yo no creo imposible, como muchos han creído, dar una idea de conjunto, fiel y sistemática a la vez de la filosofía de Nietzsche, la cual, dejando aparte las ingeniosas y ociosas digresiones, se puede exponer muy simple y brevemente así:

Los cristianos y los pesimistas han convertido la vida en razón. No es cierto que la vida es mala y que es preciso huir y renegar de ella. Sólo que para hacerla digna de ser vivida, es menester "*aceptarla*" completamente como es; no es necesario tratar de limitarla, de restringirla, de mejorarla. Es preciso decir "*sí*" a la vida, pero a "*toda*" la vida. No hay que rechazar nada, ni siquiera aquellas que se llaman malas pasiones o instintos peligrosos. El instinto es lo verdaderamente sabio. El instinto no muere nunca. Todo lo que hacemos por instinto es

bueno. El hombre, cualquiera cosa que haga, no peca nunca. Lo importante es no reprimir nuestras tendencias primordiales y respetar el cuerpo, que es nuestro verdadero señor, en lugar de ocuparnos del mejoramiento del alma o de la fantástica vida del espíritu. El cuerpo es sagrado y toda moral debe ser renegada ante sus exigencias. Los verdaderos sabios no son los moralistas, sino los hombres primitivos, los hombres del instinto, lo pueriles, los sátiros, los salvajes, los bárbaros también—¿por qué no? — los que se sublevan contra los que progresan, los delincuentes. Nosotros debemos buscar, exaltar y realizar la vida plena, completa, rica, exuberante, rebosante, tropical, ascendente y debemos por eso, perseguir, exilar, suprimir todo lo que tiende a empobrecer, a rebajar, a limitar, a aprisionar la vida. Debemos decir sí aun a la guerra a la rapiña, al servilismo, a la agresión, a todo que se denomina malo y peligroso y debemos decir no a todas las morales, a todas las costumbres, a todas las reglas, a todos los imperativos.

Y no sólo debemos aceptar la vida, sino también todo el mundo, todas las cosas, toda la naturaleza. Debemos amar las cosas como son, efímeras, pasajeras, mutables y fugitivas, distintas entre sí en el espacio y en el tiempo, y debemos odiar todo lo que quiere empobrecer el mundo, como hace la filosofía con sus conceptos abstractos, todo lo que quiere encadenar el mundo, como hace la lógica dándose el aire de moral de la naturaleza todo lo que tiende a despreciar el mundo presente y viviente, afirmado que éste no es el mundo verdadero, el mundo real, pero que existe tras el mundo

de la unidad, de la estabilidad, de la más verdadera verdad.

Para estrechar todavía más las fórmulas; "*aceptación*" de lo que existe y "*supresión*" de lo que impide la libre expansión de lo que existe.

Pero la liberación del hombre y del mundo, del hombre de la moral, del mundo de la filosofía no podrá ser más que un momento transitorio, un puente de paso, una posición inicial. Es necesario crear la nueva ley, labrar una nueva "*tabla de valores*", preparar el advenimiento de la nueva vida, más libre, más rica, y más alta. Esta será la tarea de la nueva raza, de la expectable estirpe de los superhombres, que realizará una especie de músico ideal para la humanidad redenta.

Y tampoco basta aceptar el mundo como es. no basta aceptarlo una sola vez, sino que es necesario aceptarlo y desearlo con alegría por centenares y por millares de veces, por una infinidad de veces, siempre igual al infinito, como enseña la terrible doctrina del Eterno Retorno.

Amor de la vida y odio del pesimismo y de la moral: Amor de la diversidad y odio del intelectualismo y de la filosofía: he aquí la primera parte del sistema. Expectación y preparación de la raza superior, expectación y deseo de la repetición continua del mundo: he aquí la segunda parte. Nietzsche no salió nunca de aquí.

Presentada así, sin la "*toilette*" poética que tiene en las obras de Nietzsche esta filosofía, demuestra, en seguida, su parentesco con la que tuvo su máximo esplendor entre el 70 y el 90, en el tiempo mismo en que aquellas obras fueron pensadas y

publicadas. Yo creo por mi cuenta, que la definición más expresiva que se puede dar de la filosofía de Nietzsche, es ésta: *"una transformación ditirámbica del naturalismo evolucionista"*. Nietzsche dijo, en bella poesía alemana, lo que otros dijeron en mala o mediocre prosa francesa o inglesa, pero no dijo mucho más.

El positivismo fué una especie de reacción contra el vaporoso pesimismo romántico y contra las fantasías idealistas de la metafísica; había repetido el materialismo del siglo XVIII, había comenzado la rehabilitación de la carne contra el espíritu, del cuerpo contra la Idea, y había dado una importancia siempre mayor a las que primeramente se llamaron *"bajas funciones animales"* o *"necesidades fisiológicas"*. Nietzsche con su apoteósis del cuerpo y con sus continuos reclamos a la fisiología para explicar los actos más altos y refinados del espíritu, siguió este camino y volviéndose hacia el cínico Diderot, encontró quizás en su recorrido al apóstol de la vida natural, J. J. Rousseau, a quien maltrató de buena gana de cuando en cuando, pero del cual extrajo, quisiera o no, la idea fundamental del retorno a la naturaleza y la crítica a la civilización hipócrita y opresora.

En el positivismo, Nietzsche halló, además del fisiologismo, otra doctrina que le sirvió de *"sobstratum"* a su aceptación de la vida, o sea el determinismo. Esta idea lo estimuló para que no se decidiera por un cambio de las cosas humanas y la dicha justificación natural del bien y del mal. Taine había dicho que el vicio y la virtud son secreciones como el vitriolo y el azúcar, pero había he-

cho comprender que eran preferibles la virtud y el azúcar al vicio y el vitriolo. Nietzsche va más allá no hace más que repudiar lo que viene natural y necesariamente.

No menos evidentes son las influencias evolucionistas en la filosofía nietzscheana. La teoría de la evolución sugirió a Nietzsche dos ideas: la posibilidad de la formación de una nueva especie de sér tan superior al hombre, como el hombre es al mono; y la glorificación del medio, del instrumento, vale decir, la preferencia dada al "*poder hacer*" respecto "*al acto*", idea que se halla expresada netamente en los análisis psicológicos de los primeros éticos evolucionistas de Inglaterra. Su simpatía por los sentimientos guerreros deriva de la biología darwiniana; su aceptación de los instintos primordiales de la naturaleza humana, corresponde á la obediencia a las leyes de las cosas, de Spencer. Ambos, Spencer y Nietzsche, esperaban mutaciones en el futuro, pero ambos querían que antes, los hombres inclinasen la cabeza ante lo que necesariamente existe.

Faltaría, en la doctrina nietzscheana, para argumentar la afinidad con el positivismo contemporáneo, el monismo.

En efecto: Nietzsche, haciendo contraste con la mayor parte de los filósofos alemanes, era amigo de lo particular y de lo diverso y tenía un discreto desprecio por las hipótesis universitarias de los metafísicos tradicionales. Pero mirado bien, se ve que en él el monismo no falta, aunque se halle oculto. En el pensamiento nietzscheano, hay dos mani-

festaciones monísticas: la Vida y el Eterno Retorno.

En Nietzsche la Vida — o sus equivalentes el Instinto y la Voluntad — hace las partes que en Schopenhauer eran de la Voluntad. Ella es todo y explica todo: su exaltación es la finalidad del mundo. Ella ha dado origen al arte, a la ciencia, a la filosofía. Todas las cosas están al servicio de la vida. Ella es el criterio supremo. Lo que la sirve es bueno, lo que la daña es malo.

Y no basta. El mundo está compuesto de cosas diversas, fugitivas, mutables, pero estas cosas se repiten idénticamente muchas veces, estas cosas huyen idénticamente infinitas veces. La unidad del mundo no está en el espacio, sino en el tiempo. El mundo no es único, sino que el mismo mundo se repite infinitamente, siempre idéntico a sí mismo. El monismo, expulsado por una parte de los instintos empíricos y fenomenistas de Nietzsche, vuelve a entrar por otra parte bajo las apariencias del Eterno Retorno.

No falta nada, pues, para hacer de Nietzsche un buen positivista, acompañado, como es de regla, de un evolucionista y de un monista. La fisiología de Nietzsche es, si se quiere, una traducción y una continuación de Spencer: el ingeniero inglés y el helenista alemán están más próximos de lo que cualesquiera de ellos podrían haberse imaginado.

Esta vecindad es ya para mí de mal género y por más puñados de hermosas imágenes que me echen delante. Nietzsche no está asegurado: la bella poesía no basta para salvar la mala filosofía. Puede ser un atenuante, pero no tal de obtener gra-

cia, y yo no me desanimo en lo más mínimo a preparar la sentencia contra el eterno convaleciente que escribió, entre tantos libros, también un "*Gotzen-Dammerung*" (1)

III

Pero, pensándolo mejor, ¿para qué sentenciar? Una filosofía como la de Nietzsche no es criticable y condenable como de los tantos palacios racionales que forman la unidad filosófica de Alemania y de otra parte. Estamos frente a una afirmación de gustos personales, hecha para fines higiénicos o medicinales, por medio de letanías líricas o vagos aforismos.

Las preferencias del filósofo son inatacables: nadie podrá insultar a Nietzsche porque encontraba más placer en imaginarse Julio César que un asceta del desierto, o porque sintió la necesidad de una nueva especie de animales superiores, libres de toda traba ética y deseos de más altos destinos.

La única cosa criticable es el "*modo*" con el cual ha querido expresar estos gustos y estos ideales. Los modos de Nietzsche son dos: el poético y el dialéctico. El examen del primero corresponde a los críticos literarios y yo creo sinceramente con ellos, que "*Also sprach Zarathustra*" (2) es el más bello poema en lengua alemana que se haya escrito después de el Fausto. Si él se hubiese limitado a cantar y proclamar sus amores y sus iras en be-

(1) El crepúsculo de los ídolos. — (N. del T.)
(2) Así hablaba Zarathustra. — (N. del T.)

llas estrofas ardientes y mordaces como las que nos conmueven y nos exaltan leyendo ciertas páginas suyas, sería inatacable de todos lados y podríamos poner como epígrafe a su obra aquellos versos que se hallan en su magnífico *"Lied Schwermuth"* (1):

...Nur Narr! Nur Dichter!
Nur Buntes redend,
Aus Narren-Larven bunt herausscheiend,
Herumsteigend auf lügnerischen Wort-Brüken,
Auf bunten Regenbogen,
Zwischen falschen Himmeln
Und falschen Erden,
Herumschweifend, herumschwebend,
Nur Narr! Nur Dichter! (2)

Pero él no ha querido ser solamente poeta. Evidentemente ha querido ser considerado sobre todo como filósofo — un filósofo que tiene poco respeto de la filosofía y muy poco de los filósofos — un filósofo que no estima la lógica y odia la moral, pero no obstante y a pesar de todo, filósofo (3).

---

(1) Canto de la melancolía.

(2) Un Bufón! Un poeta!
Un inventor de ironías,
Bufones enmascarados y pintados con exceso,
Tiradores de puentes entre la verdad y la mentira,
como los arcos-iris policromos,
entre falsos cielos
entre falsos mundos
zigzagueantes y aéreos.
Un bufón! ¡Un poeta! — (N. del T.)

(3) En una carta que Nietzsche escribió a George Brandes el 10 de abril de 1888, desde Turín, Italia, decíale: "En realidad soy, gracias a mis instintos, una bestia valiente, hasta peleadora. La larga y difícil existencia ha hipertrofiado un poco mi orgullo. Pregunta usted ¿si soy filósofo? No tiene importancia..." — (N. del T.)

Y como filósofo, es decir, como hombre que quiere expresarse de cierta manera, Nietzsche es criticable en todas sus partes.

Las únicas críticas que se pueden hacer decentemente a Nietzsche, sin hacer las veces de beatos ofendidos o de vestales de la razón, son críticas del ***"método"***.

Yo fingiré, pues, no ocuparme si las cosas que Nietzsche quiere demostrar, son preferibles o no a otras, pero investigaré si los medios con los cuales quiere llegar a ciertos fines y demostrar sus afirmaciones, están adaptados a sus funciones.

La diferencia entre este género de crítica y el que revuelve a combatir la substancia de las cosas, expresada más bien que el modo con el cual se dicen, no es, pues, francamente hablando, tan grande como a alguien podría parecerle.

Cuando se critica el método es menester servirse por fuerza de los resultados del método, vale decir, de las ideas expresadas, como cuando se critica una máquina es menester referirse a los objetos que produce. Por otra parte, cuando se critican en serio las teorías, no se hace otra cosa que demostrar o que son contradictorias entre ellas o que derivan de análisis insuficientes, es decir, se intenta hacer ver que entre ellas hay errores de lógica o deficiencias de observación.

Todas las críticas que no entran en esta categoría no son más que contraposiciones simples de gustos a gustos, de valuaciones a valuaciones, de intereses a intereses.

Las críticas de método son entonces las únicas realmente críticas porque ponen el juicio en una

posición, al menos aparentemente, imparcial, por ejemplo como la de un hombre que debiendo juzgar una compañía de tiradores, no se ocupase del color o de la distancia de los objetos que sirven de blanco, sino solamente de la aproximación con que cada uno dió en él.

Tomado por esta parte, Nietzsche no se me escapa más, pues desde el punto de vista del método, su obra es una de las más deplorables que hayan nacido en los últimos tiempos. Nietzsche es, ciertamente, después de Schopenhauer, el más anglofrancés de los filósofos alemanes, es decir, uno de los menos deformados por la hidropesía conceptual de sus colegas conciudadanos. Pero, aunque habituado como los franceses al amor por las cosas finas y sutiles y como los ingleses al amor de las cosas concretas y límpidas no logró desembarazar su mente de los nubarrones teutónicos.

El primer signo lo tenemos en la indeterminación en la cual abandona las cosas que son los ases de su filosofía, como la Vida, el Instinto, la Potencia.

Cuando habla de la Vida no hace otra cosa que acordarse de los adjetivos simpáticos como "*plena*", "*rica*", "*rebosante*", "*total*", "*pródiga*" "*tropical*", "*ascendente*", los cuales hacen creer que quería "toda" la vida, en todas sus formas.

Se trataría de un ideal cuantitativo, según el cual, sería bueno todo lo que acrece el capital de la vida, sin ocuparse si el acrecentamiento consiste en monedas de oro o en acciones a bajo precio. Pero continuando la lectura, nos percatamos que Nietzsche no acepta indiferentemente cualquier

forma de la vida, sino que odia ciertas cosas que pertenecen sin embargo, por definición, a la vida, como el amor al prójimo, el deseo de dictar leyes a los otros, etc.

Hay, pues, conclusiones: parece que no toda la vida sea verdaderamente vida, parece que existe una jerarquía entre las varias manifestaciones vitales. Pero una jerarquía supone un criterio con el cual decidir cuáles son legítimas y cuáles no, y este criterio no puede estar provisto de la idea de cantidad y de abundancia, porque ésta consiste precisamente en aceptar todas las variaciones y las actitudes posibles, y no puede ser producto tampoco de la idea de "*ascensión*" porque ésta está evidentemente subordinada a un fin último, que en este caso no se sabe cuál puede ser.

La misma indecisión se halla respecto al instinto, que representa, en la doctrina nietzscheana, algo semejante al "*Dios ignoto*".

El Instinto, que tiene cierta similitud a una combinación de la Voluntad schopenhauriana con lo Inconsciente de Hartmann, que posee para Nietzsche la suprema sabiduría y la perfecta bondad, no se sabe qué cosa es precisamente y cómo es posible obedecer siempre. En efecto: en un mismo hombre hay instintos opuestos que se combaten, y entre los cuales es preciso por fuerza elegir. ¿No es esta diversidad e incompatibilidad de instintos lo que ha hecho surgir la necesidad de una serie de cortes de apelación, llamadas religión, moral, ley, o de otro modo?

Si los instintos estuviesen siempre de acuerdo entre ellos, y si siempre fuesen sabios, no habría

necesidad de inventar tantos medios para corregir o extirpar algunos de los que Nietzsche rechaza. Tampoco ha pensado Nietzsche en otra cosa: que aquéllos que se llaman instintos, son, con frecuencia, solidificaciones de antiguos hábitos producidas por juicios y por reflexiones. El mundo de los instintos es en parte el estadio cristalino de la razón, y Nietzsche, tan enemigo de la lógica y de la ciencia, ha corrido el riesgo, elogiando los instintos, de cantar a los razonamientos cristalizados.

Ni siquiera la idea de Potencia aparece muy felizmente en la doctrina nietzscheana. Voluntad de Potencia es, a lo que parece, voluntad de cambiar, pero no basta poder cambiar, en qué dirección operar los cambios. Nietzsche nunca dió una respuesta clara a estos problemas. La única que dió es que, la voluntad de potencia es todo lo que sirve para el aumento de la vida, lo que restringe muchísimo la idea de potencia, porque el hombre no solamente necesita conquistar y poseer, sino también suprimir y disminuir.

Esta indeterminación propia de la fraseología superficial que han tomado casi todos los alemanes y casi todos los admiradores de los alemanes por profundidad, se encuentra también en el examen de las cuestiones particulares. La mente fatigada de Nietzsche no tenía la fuerza suficiente para analizar bien una cuestión, y se contentaba con exponer y con sostener la primera respuesta que le plugiere. Así, él no se dió cuenta del enorme contrasentido que hay en su exaltación de las edades instintivas y bárbaras anteriores a toda conexión y a toda moral. Si en aquéllas épocas los

instintos reinaban, todo debía andar mejor, y no comprende de qué parte la primera ley o la primera moral haya venido a deslucir aquella edad de oro de la sabiduría instintiva. Creo que de los instintos (1) no puede haber venido la cadena de los instintos y tampoco de los débiles, porque un régimen de aquel género no tolera los débiles y si hubiesen estado juntos, significaría que los fuertes se enervaron y se entorpecieron sin saber cómo y porqué. El origen de las primeras limitaciones permanece, pues, inexplicable, como permanece siendo misteriosa la potencia que los débiles, los esclavos, demostraron según Nietzsche imponiendo su moral a los señores y a los potentes. Imponer a los fuertes el valor de los débiles, ¿no es quizás una de las pruebas más maravillosas de potencia? Y esta prueba, según Nietzsche, la dió el Cristianismo. ¿Cómo llamarlo, después de esto, la doctrina de los impotentes?

La superficialidad de la mente de Nietzsche se muestra también en el gran estupor y en la gran fe que tiene por la idea del Eterno Retorno. Esta hipótesis no sólo no era nueva — resalen los Pitagóricos — sino que es, también, un absurdó para cualquiera que no la tome sólo como un mito de fines morales.

En las críticas que Nietzsche hace al Cristianismo, se nota cierta frialdad de examen cuando lo considera como la doctrina de los enfermos y de los ineptos.

(1) A criterio del traductor aquí tendría que decir fuertes y no instintos como está en el original.

Leyendo el Evangelio advertimos fácilmente que el Cristianismo es, al menos en la persona de su fundador, una tentativa magnífica para suprimir los débiles y los enervados que mueven la rabia y el asco del anticristiano Nietzsche. Cristo vino al mundo no sólo para dar la paz del alma y para anunciar el Reino de los Cielos, sino también en calidad de portador de salud y de fuerza, como aquél que reconoce la naturalidad del mal y del pecado, y huye de la ciencia de los doctores y de la hipocresía de los devotos.

Cuando liberta al endemoniado — S. Marcos, I, 23 sig. — cuando multiplica los panes — íbid, VI, 34 sig. — cuando trueca el agua en vino — San Juan, II — cuando promete recompensar a los fatigados y a los oprimidos — San Mateo, XI, 28 — y ordena a los apóstoles la expulsión de los malos — íbid, X, 8 — y, apenas resucitado pide de comer — San Lucas, XXIV, 40 — y sobre todo cuando nos muestra, con su ejemplo, cómo el dolor y la muerte son capaces de salvar un mundo entero, vale decir, que la alegría y la vida son bienes si el privarse de ellos es considerado como el mayor don que se puede hacer a Dios; cuando afirma que Dios hace elevar el sol tanto para los buenos como para los malos — San Mateo, V. 45 — cuando se arroja contra los moralistas que quieren juzgar demasiado — íbid, VII, I, sig. — cuando quiere que todos buenos y malos, sean invitados al banquete — San Mateo, XXII, 10 — cuando perdona a la adúltera — San Juan, VIII, — El demuestra que es posible curar las cosas del cuerpo y apreciar la vida terrena, reconociendo implí-

citamente la "*naturalidad*" de los instintos denominados malos. Cuando parangona sus discípulos a los pájaros del cielo y a los lirios del campo — San Mateo VI, 25, sig. — y canta a los niños — íbid, XI, 25; XVIII, 3; XIX, 14 — El demuestra comprender la superioridad de los seres naturales y primitivos sobre las reglas y las preocupaciones de los pedantes y de los fariseos.

Personalmente Cristo no tiene escrúpulo en mostrar sentimientos considerados como no cristianos. Así, anuncia que ha venido a poner guerra y no paz — San Mateo, X, 34 — muerde e injuria ferozmente a los fariseos — íbid, XXIII, 13 y San Lucas, IX, 41; XI, 39 y siguientes — amenaza venganzas — San Lucas, X, 12 — ordena la muerte de los que no lo quieren — íbid, XIX, 27 — y aconseja a sus discípulos que se provean de espadas — íbid, XXII, 36. — El nos anuncia por fin, que el reino de los cielos lo alcanzan los violentos — San Mateo, XI, 12 — ¿Qué otra cosa más podía desear Nietzsche?

Pero su odio por el Cristianismo derivaba en parte de una especie de rivalidad o de miedo que se puede sorprender en ciertos pensamientos suyos. El lo combatía por una especie de rencor contra esta tentativa de sustituir los antiguos vencedores por otros nuevos. Por una extraña y anacrónica solidaridad, Nietzsche tenía por fuertes a los tipos paganos, y yo me arriesgo a insinuar que las críticas que él hace al Cristianismo, tienen un motivo similar a aquél que él atribuye al Cristianismo mismo, o sea el miedo.

Nietzsche, era en el fondo, de una alma asaz

cristiana y no como injustamente alguien lo llamó un *"sacerdote decadente"*.

El ideal del superhombre corresponde un poco al de Cristo — la aceptación del mal corresponde a la cristiana aceptación del dolor — el sacrificio de los inferiores a la futura vida superior, al sacrificio de los inferiores a la futura vida superior, al sacrificio de la vida actual por la beatitud de la vida futura. Los superhombres se asemejan, más bien que a los guardianes de la república platoniana, a los monjes soldados, a los Templarios o a los Caballeros de Malta, y Nietzsche llegó a escribir que *"quien quiera emplear su dinero libremente, debe fundar institutos sobre el tipo de los conventos"*. ¡Apreciaba tanto los viejos valores morales y cristianos — verdad, amor, etc. — que quería pertenecer solamente a una aristocracia privilegiada! Se encuentran hasta semejanzas de forma entre sus obras y la Buena Nueva. El *"Así hablaba Zarathustra"*, ¿no es quizás una parábola en cuatro libros, un quinto Evangelio donde no falta ni la cena, ni el asno, ni los valles terribles, ni la predicación apocalíptica?

Si Nietzsche hubiese reflexionado más, no habría calumniado tan obstinadamente al Cristianimo y no lo habría acusado tan ligeramente de haber arruinado la civilización y de haber enfermado a los hombres, porque, o el Cristianismo no lo comprendió, como él mismo lo reconoce *ciertas veces* (1), y entonces es estúpido acusarlò de efectos que

(1) En español en el original. — (N. del T.)
Las citas de las obras de Nietzsche se refieren a la última impresión de las "Nietzsche's Werke". — Leipzig, E. G. Neumann, 1903. — (N. del A.)

no pudo producir, o el Cristianismo es verdaderamente una de las fuerzas eficaces del mundo, y entonces Nietzsche habría debido explicar cómo nunca ha dado origen a una nueva aristocracia violenta y agresiva, como el clero, y cómo nunca sin él se conservó tan alta la vitalidad de los pueblos cristianos. O miente la historia o miente Federico Nietzsche: no veo ningún compromiso posible.

A la misma ligereza se debe atribuir su apología del error y de lo falso como útil a la vida. Una proposición es verdadera, sólo cuando nos hace prever algo, es decir, cuando nos es *"útil"* para obrar o para no obrar, o lo que es lo mismo, hay teorías que son útiles para unos y falsas para otros. Cuando se introduce el concepto de práctica, la distinción entre verdadero y falso cambia de aspecto, y falso viene a ser lo que no tiene sentido, o lo que produce espectativas que no se verifican, o lo que es absolutamente inservible.

Por lo demás, hablando de error y de falso. Nietzsche ha demostrado una extraña ausencia de sentido histórico, declarando contrarias a la vida ciertas reglas o ciertas creencias que en otros tiempos y en otras condiciones fueron adaptables y favorables a la vida, y que se convierten en enemigas de la vida, solamente porque continúan siendo las mismas en tanto ha cambiado la corriente vital a la cual servían de parapeto.

En éste y en otros casos Nietzsche ha dado prueba de una restricción inquietante, que contradice su forma de espíritu aquilino, dueño del espacio en los más altos y grandes cielos. El problema central de Nietzsche es, para usar una frase cara a

él, "*humano, demasiado humano*", porque se detiene a considerar casi exclusivamente las relaciones entre los hombres y la potencia sobre los hombres, mientras el problema del poder es mucho más largo y comprende el poder del hombre sobre las cosas, que, resuelto, podría disimular en mucho la importancia de los otros.

Otra prueba, y más grave, de esta angustia mental, la de Nietzsche empleando el procedimiento crítico que fué tan caro a los materialistas y a todos aquellos que se complacieron en reducir lo alto a bajo, y que consiste en tratar de echar el descrédito y el desprecio sobre cosas consideradas superiores mostrando cómo éstas derivan de cosas tenidas por despreciables e inferiores. La ciencia, por ejemplo, es una creación del instinto utilitario; la religión es una forma de agotamiento y de enfermedad nerviosa; la buena conciencia es un efecto de la buena digestión, y así todo. Este procedimiento es, como se ve fácilmente de muy escaso valor, porque el solo hecho de que una cosa tiene como antecedente una cosa vil no basta para demostrar su vileza y su bajeza. La buena espiga del grano, ¿no surge del fétido estiércol?

Por otra parte, si el cuerpo, si la voluntad de potencia, etc., han creado el conocimiento, significa que no podían hacerlo a menos y que la ciencia era necesaria a ciertos fines que de otro modo no habrían alcanzado. Pero, ¿es justo llamar despreciativamente esclava a una cosa indispensable? ¿Y un instrumento no puede convertirse con el tiempo en un objeto más precioso que aquél que lo fabricó? Como se ve, la superficialidad de Nietzs-

che lo lleva a contradicciones de una ingenuidad vergonzosa. Y no quiero insistir sobre el hecho de que todo el sistema está encarrilado sobre una contradicción fundamental, la misma que se halla en Marx y en Spencer, o sea la tendencia a querer aceptar la naturaleza, el "*statu quo*", sin beneficio de inventario, aceptando el mal, el dolor, lo perverso, y la tendencia que lo lleva a querer cambiar las cosas, a querer modificar el hombre, a querer suprimir en él ciertos sentimientos, a quererle excitar otros, a querer crear, en fin, una especie nueva, una raza inédita, un nuevo tipo de vida y de civilización. Esta antítesis entre la aceptación y el cambio, entre la adoración de lo que es la aspiración y lo que no existe, es en cierto modo el gusano secreto de todo el pensamiento de Nietzsche, el cual no supo elegir entre el instinto y la selección. Su debilidad no le permitió las grandes decisiones, como no le había permitido los análisis profundos. Ambas cosas resultaban demasiado difíciles para su irremediable flaqueza y para su perpetuo desmayo. Toda la energía que le quedaba, la empleó en cantar en bellas y fuertes palabras, su deseo de salud y de fuerza transformado en teoría redentora, y en hacer sonar y resonar algunos motivos agudos con una flauta postiza de antiguo sabio. Fué en encantador novelista de mitos, un gallo trovador de canciones para baile, un delicioso "*causeur*" de malignidad anticientíficas y anticristianas. Pero toda su pasión, y todo su lirismo, y todas sus *agudezas* (1) bastaron pa-

(1) En español en el original — (N. del T.)

ra hacer de él un óptimo filósofo. Yo no sé cuánto sus valores puedan o deban ser preferibles a los otros, pero sé ciertamente que los métodos con los cuales ha querido esculpir filosóficamente las nuevas tablas de la ley, son malos. No quiero decir si su causa es o no la mía, pero puedo decir que fué, en todos los casos, un mediocre abogado de su causa.

¿Fué un escalador febril de montañas, desligado de todos, que entonó los cantos de fiesta delante de las auroras que todavía no han iluminado el rastro de ningún hombre, o de lo contrario fué una especie de bárbaro nacido fuera del tiempo, extraviado en la modernidad, enfermo y turbado por la civilización, que se enseñoreó de la cultura más refinada para renegar de ella y que con palabras glorificó los instintos no pudiendo vivirlos más?

Esto no lo sé ni lo quiero decir. Yo escucho sus cantos y sus gorjeos melodiosos con el mismo agrado con el cual el viandante nocturno escucha el canto del ruiseñor solitario, pero cuando el ruiseñor se trueca en cuervo sapiente y quiere enseñarme el único, el bueno, el verdadero camino, mi risa mal contenida despierta todos los ecos y las sombras de la noche.

"Este capítulo, que es en cierto modo la conclusión general y el epílogo juzgatorio de todas las críticas y condenas contenidas en los otros, encierra e implica, aunque breve, no pequeña parte de tres años de mi pensamiento — 1913-1905. — *Es la última síntesis de pensamientos en parte ya expresados por mí y por otros y en parte nuevos y repre-*

presenta, más bien que una crítica del pasado, un terrible programa para el porvenir. Esta síntesis no podrá ser comprendida plenamente sin recurrir a mis escritos anteriores, donde muchísimas de las ideas aquí señaladas apenas están desenvueltas con mayor amplitud. Sobre ciertos puntos mi pensamiento ha cambiado, pero los grandes hilos del tejido son siempre los mismos: la necesidad de ensanchar los medios de acción, la vanidad de lo universal, la utilización del espíritu, la necesidad de rehacer el mundo en vez de limitarse a contemplarlo.

Ciertas ideas, como la importancia de la previsión y la expectativa del Hombre-Dios, viven en mí con más anterioridad que las otras, y las mantengo siempre más fuertemente. Espero que éste será mi último programa y que, librado para siempre de la filosofía, podré demostrar algo más que promesas".

LOS INSTRUMENTOS DEL PODER HUMANO

El denominador común al cual se pueden reducir todas las innumerables formas de la vida humana, es este: *"la búsqueda de instrumentos para obrar"*, en otras palabras, *"la búsqueda del poder"*.

Por *"acción"* entiendo cualquier *"cambio"* en el que el hombre, entra como causa voluntaria en todo cambio, precedido de nuestras creencias y de nuestros deseos. Por acciones no entiendo solamente el *"aumentar"* y el *"conquistar"* sino también el *"rechazar"* y el *"suprimir"*, y no sólo el cambiar sino también la reacción a los cambios, la cual constituye una clase particular de cambios.

Todo lo que el hombre ha producido, inventado, creado, se puede considerar como el conjunto de los instrumentos imaginables para aumentar su poder de conquistar las cosas y a sí mismo

Sin detenerse en las formas más simples de esta búsqueda — actividad económica, guerrera, etc. —

es fácil ver cómo aquellas manifestaciones que se creen más ideales y desinteresadas de la vida, como el arte, la religión, la ciencia, y la filosofía, poseen el mismo "*carácter instrumental*".

El "*arte*" es una tentativa de modificar nuestra visión de las cosas; de ofrecernos substituciones, extractos, transformaciones del mundo; de educarnos para descubrir y comprender ciertas cosas menos visibles de la naturaleza; de enriquecer nuestro espíritu con sentimientos y deseos nuevos; de hacer llegar a una temperatura mayor aquéllos que ya poseemos y en fin, en épocas de civilización muy refinada, de transformar la naturaleza misma forzándola a asumir aspectos semejantes a él. La "*religión*" es generada por la necesidad de imaginar un mundo más perfecto que el actual, en el que, mediante ciertas creencias y ciertos actos, se puede obtener la venia de vivir. Nace también de la necesidad de estar seguros de la ayuda de una potencia superior, con la cual se puede llegar en este mismo mundo, a una mayor felicidad. Los métodos con los que se pueden obtener y conservar estas creencias, son eficaces transformadores del alma de los hombres y por consiguiente de sus actos. La fe, cualquiera que sea la formulación dogmática y simbólica extrema, en un excitante y un tonificante especial para mantener los espíritus en una esfera de mayor intensidad y de mayor grandiosidad.

La "*ciencia*" es la creación de un mundo ficticio, distinto al estético y al religioso, pero distinto también al real. Los conceptos, las leyes y las teorías científicas, aunque construídas con hipótesis arbitrarias susceptibles de actos escogidos y defor-

mados, están destinados a darnos previsiones seguras, es decir, creencias capaces de hacernos obrar de un modo más bien que de otro. "Toda proposición científica es pues, un imperativo hipotético". Nos sugiere lo que deberemos hacer o no hacer dadas ciertas condiciones y ciertos fines. La ciencia, por medio de sus aplicaciones prácticas — sobre todo las máquinas, que se podrían calificar de teorías de hierro como las teorías son máquinas de palabras — contribuye aunque indirectamente, a modificar ciertas condiciones de las cosas.

La "*filosofía*" tiene la misma finalidad.

También ella construye un mundo imaginario, un mundo compuesto de Ideas, de Espíritu, de Voluntad, en el que quiere hallar la ley única, la fórmula universal que abrirá todos los misterios. No se satisface con los mundos particulares de los científicos. El mundo particular del hombre común y de artistas, no la contenta. Busca, bajo el mundo mutable de los fenómenos, el mundo estable de las ideas, de las cosas en sí, de los nóumenos. Ella cree que llegada a este mundo y descubierta su ley, el hombre tendrá en sus manos el medio más seguro para conocer el universo, para cambiarlo, para saber, para poder. Se esfuerza, desde muchos siglos, en introducirse en este mundo para descubrir esa ley, y todo filósofo cree haber triunfado cuando inventa una nueva noumenclatura o cuando hace una nueva dicotomía de las cosas. La filosofía representa el esfuerzo máximo del hombre que quiere conocer para buscar el eje central de las cosas, para aferrar la empuñadura del universo.

LOS DOS MUNDOS

La fórmula general de estos instrumentos que el hombre se ha hecho para aumentar su poder es ésta: *"la creación de mundos imaginarios capaces de servir para cambiar el mundo real"*. El mundo estético, el mundo religioso, el mundo científico, el mundo filosófico no son copias de la realidad, sino que son creaciones a las cuales la realidad ha proporcionado los materiales, pero que el espíritu humano ha modificado, agrupado, seleccionado, deformado, según sus fines, sus pasiones, sus intereses. El *"Tristán e Isolda"*, el Paraíso, los Atomos, la Substancia, son creaciones pertenecientes a los mundos creados por los hombres y superpuestos al mundo real para transformarlo, aumentarlo o interpretarlo.

Entre estos dos órdenes de mundos: los mundos ideales del artista, del creyente, del científico, del filósofo, y los mundos reales que forman la expe-

riencia del hombre vulgar, hay si no siempre oposiciones, por lo menos gran diversidad. Hay algunos hombres, que diré "*platónicos*" para hacer honor al más famoso, tan entusiasmados de los mundos ideales que suponen que éstos han generado el mundo real. Por el contrario hay otros, los hombres "positivos" que declaran que los mundos ideales son construcciones posteriores al mundo real, y que son respecto a éste, falsos e incompletos. Para los primeros, el mundo real es una mala copia de los mundos ideales, para los otros, los mundos ideales son extractos engañadores obtenidos empobreciendo el mundo real.

Los unos y los otros han errado. Los mundos ideales están construídos sobre el mundo real, pero son superiores a éste porque viven para aumentarlo y enseñorearlo. Mientras los positivistas tratan de que el mundo ideal sea en lo posible semejante al real — verismo en arte, objetivismo en ciencia, negación del mundo místico y religioso — yo afirmo que "*todos nuestros esfuerzos deben tender a acercar siempre más el mundo real a los mundos ideales*".

Nosotros hemos creado estos mundos, porque estábamos insatisfechos de los reales. Están más adaptados a nosotros, realizan más poderosamente nuestros deseos. Debemos, pues, servirnos de ello como de "*ideales límites*" con los cuales debemos tratar la transformación de la realidad.

Nuestra gran empresa debe ser, pues, la búsqueda de esta ecuación entre los mundos rivales, entre el mundo de la experiencia primitiva y el mundo construído por la imaginación y por la reflexión.

LOS INSTRUMENTOS NO SIRVEN BASTANTE

¿Hasta qué punto y en qué diferentes medidas ayudan a esta empresa los varios instrumentos que he enumerado?

El "*Arte*" es cierto, es un instrumento potente de modificación del mundo y de nosotros mismos, pero cuando más eficaz es, más inútil resulta. En efecto: las obras de arte son ensayos de restauración y de interpretación del mundo, que sirven para ensanchar la imaginación y la comprensión de los que no son artistas, llegando a modificar no sólo nuestra visión del mundo, sino el mundo mismo. Pero cuando haya mayor número de hombres habituados a contemplar estéticamente el mundo y aptos para comprenderlo sin necesidad de intermediarios, como los cuadros, las estatuas, las poesías y cuando más semejantes sean a la naturaleza,

se comprende bien que las razones para el arte sucesivo no serían las mismas.

Cuando los hombres, educados eficazmente por el arte, tengan ciertas visiones y ciertas emociones sin leer a Shakespeare o escuchar a Beethoven, el arte será individualizado, todo hombre será un artista, no tendrá más necesidad de comunicar a los otros con formas externas, las propias imaginaciones, porque cada uno producirá por sí aquéllo que más se adapte a sus necesidades, y a sus ideales. Así sucederá con las *"religiones"*. Estas contribuyen, como el arte, a *"ensanchar nuestro campo de imaginación"* y son por lo tanto, una ayuda poderosa para cambiar y enriquecer el mundo real, con el cual nadie está contento, pero sus funciones no pueden ser indefinidas.

El estudio histórico de las religiones nos demuestra como todos los mitos y dogmas no son más que formas transitorias y variadas de una común vida religiosa subterránea. La religión, como el arte, es una cosa individual. Toda fe puede servir de módulo para proporcionarnos una vida grande. Las prácticas religiosas, dan origen a un arte de las creencias, pero cuanto más el hombre se avecina al ideal divino de potencia y de sabiduría que él mismo se ha creado, tanto más disminuye su necesidad de adoración. El hombre ha creado a Dios y ha creído que Dios le ha creado a él, pero cuando se da cuenta que él mismo puede asemejarse a su ideal, su entusiasmo decae.

La *"Ciencia"* es un enriquecimiento de imaginación mucho menor que el arte y la religión, pero

representa, en compensación, una mayor posibilidad de modificar las cosas.

Pero la ciencia no es un instrumento del todo satisfactorio. Primero tiene que ser más consciente de su función práctica y reformar sus métodos para eliminar todas las cuestiones inútiles.

En otras palabras, tiene el defecto de no llegar a ensanchar el campo de las cosas modificables y de realizar lenta y fatigosamente las transformaciones por medio de estorbos y complicados intermediarios materiales.

La ciencia debe, pues:

1. — *"Buscar otras fuerzas de esterilización"* y de dominio para poder aumentar el campo de las modificaciones;

2. — *"Utilizar mayormente una fuerza que cada uno de nosotros tiene en sí, el alma"* la cual puede realizar transformaciones que con otros medios serían imposibles, y efectuar cambios habituales con mayor rapidez y sin intermediarios materiales — fenómenos mediadores.

Solamente haciendo esto la ciencia podrá satisfacer más que cualquier otra cosa a la necesidad que tiene el hombre de ser Dios.

LA FILOSOFIA NO SIRVE PARA NADA

La condición de la filosofía es la más grave de todas. No demostraré aquí cómo todas las pretendidas realidades, universalidades y objetividades del filósofo se desmienten con el análisis. La filosofía es obra de los hombres, con sus pasiones, sus preferencias, sus fines, sus intereses y sus lenguajes insuficientes y contradictorios. La filosofía es una reacción vital que asume formas racionales. Pero esto no perjudicaría su valor práctico, si lo tuviese. También la filosofía va hacia los mismos fines que los otros instrumentos, o sea a aumentar el poder del hombre.

Pero la filosofía, interesa no como reunión de ciencias particulares como la psicología, la lógica y la moral, sino como tentativa de una sistematización universal del mundo. Representa en cierto modo el *"estadio absurdo"* de la ciencia. Proviene de la ciencia por fuerza de inercia, por progresivo di-

latamiento de conceptos. El filósofo ha visto cómo el científico, formulando leyes obtenidas con generalizaciones más o menos extensas e imaginando un mundo irreal, llega a resultados prácticos. Y ha creído que continuando con el mismo método y llevándolo al máximo continuaría dando resultados. Pero el filósofo se ha engañado: pasando de lo general a lo universal el concepto ha perdido significado; creando otro más ficticio aún, ha creído que podría servir para algo, pero este mundo de lo eterno, de lo único, de lo inmortal, se ha visto que era tan perfecto que coincidía con el existente. El filósofo, viendo cómo las leyes particulares del científico han sido eficaces, ha creído que descubriendo la única ley, el hombre sería omnipotente, pero no se dió cuenta que esta única ley, precisamente por ser única, no dice nada y por lo tanto no sirve para nada. El creía ultrapasar la ciencia exagerándola y en vez de obtener todo, ha perdido todo.

EN QUE PUEDE CONVERTIRSE LA FILOSOFIA

La filosofía no puede hacer menos que morirse del todo. Podría existir sólo como género literario. Las metafísicas, con sus amplias visiones y con sus imaginativas sugestiones, podrán tomar dignamente el puesto de los poemas épicos. Visto que la filosofía no puede perder su codicia de universalidad, podría convertirse en la teoría más general posible, esto es, en la *"teoría de la acción"*.

Si el obrar, o sea el cambiar, es el verbo más abstracto al que se puede reducir toda la vida, una teoría del obrar sería la teoría más abstracta posible. Ella diría qué cosa es la acción, cuáles son los modos en los que llega la acción, cuáles son las varias categorías de acciones, enseñaría cómo educar los medios a los fines y estudiaría la compatibilidad y la incompatibilidad de los fines. Indicaría al científico cuáles son los varios modos de acción

todavía no experimentados y aconsejaría a cada uno estudiarse a sí mismo, sus fuerzas, sus fines, sus posibilidades.

Esta teoría de la acción o *"Pragmática"* será el último producto del mundo teórico porque respecto a ella todos los otros se presentan como medios. Ella estudia la acción en general, y los otros son medios particulares por acciones particulares. También una de las teorías más generales, la Lógica, no será más que un medio respecto a la Pragmática, porque ella sirve para conocer y el conocer sirve al obrar.

HACIA EL HOMBRE-DIOS

Pero los hombres conscientes de sus propios destinos no se detendrán en esta última teoría. Ellos saben que están destinados, según la promesa satánica, a convertirse semejantes a Dios. No quieren quedar ante el mundo como espectadores y contempladores, no se consuelan bastante con los mundos imaginarios que les ofrece el arte o la religión. Quieren que el mundo real sea semejante a sus imaginaciones y obedezca a sus voluntades. Ellos estarán así, obligados a hallar todavía otras imaginaciones, siempre más extrañas y grandiosas, y a transformar siempre el mundo.

El universo debe convertirse en la dócil arcilla con la cual el Hombre-Dios dará forma a sus fantasmas.

La fuerza que deberemos usar para operar esta revolución en la historia del mundo—el espíritu—está pronta. No falta más que descubrir cómo éste

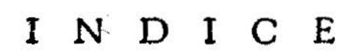
opera en los casos extraordinarios, para hacerlo un instrumento obediente a nuestros deseos y a nuestras fantasías.

El arte y la religión nos darán ideales, la ciencia y el alma nos darán la potencia para hacerlos reales. Hasta aquí hemos hecho lo que no valía la pena de ser soñado y hemos soñado lo que no era posible hacer. Cuando el hombre se haya convertido verdaderamente en señor del mundo, la voluntad se transformará inmediatamente en acto, el sueño se hará una fulminante realidad.

Estos propósitos son muy soberbios, pero ¡cuánto más "*heróicos*" y más "*prácticos*" que los de la fría y universal metafísica! Por mi cuenta yo despido definitivamente a esta inútil sierva, con todos sus vacíos únicos y con todas sus estériles leyes.

Yo voy, por otros caminos, a la conquista de mi divinidad.

FIN



INDICE

Pág.